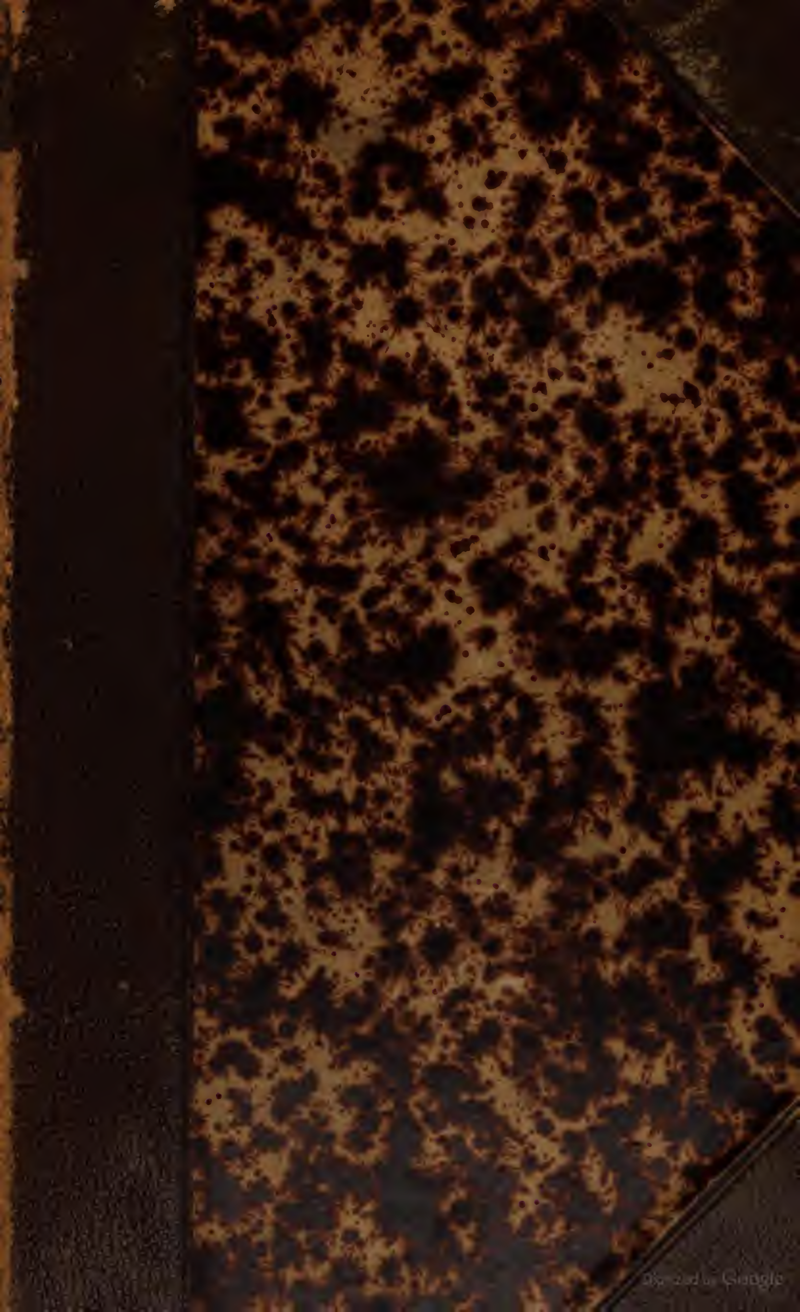
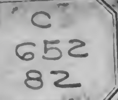
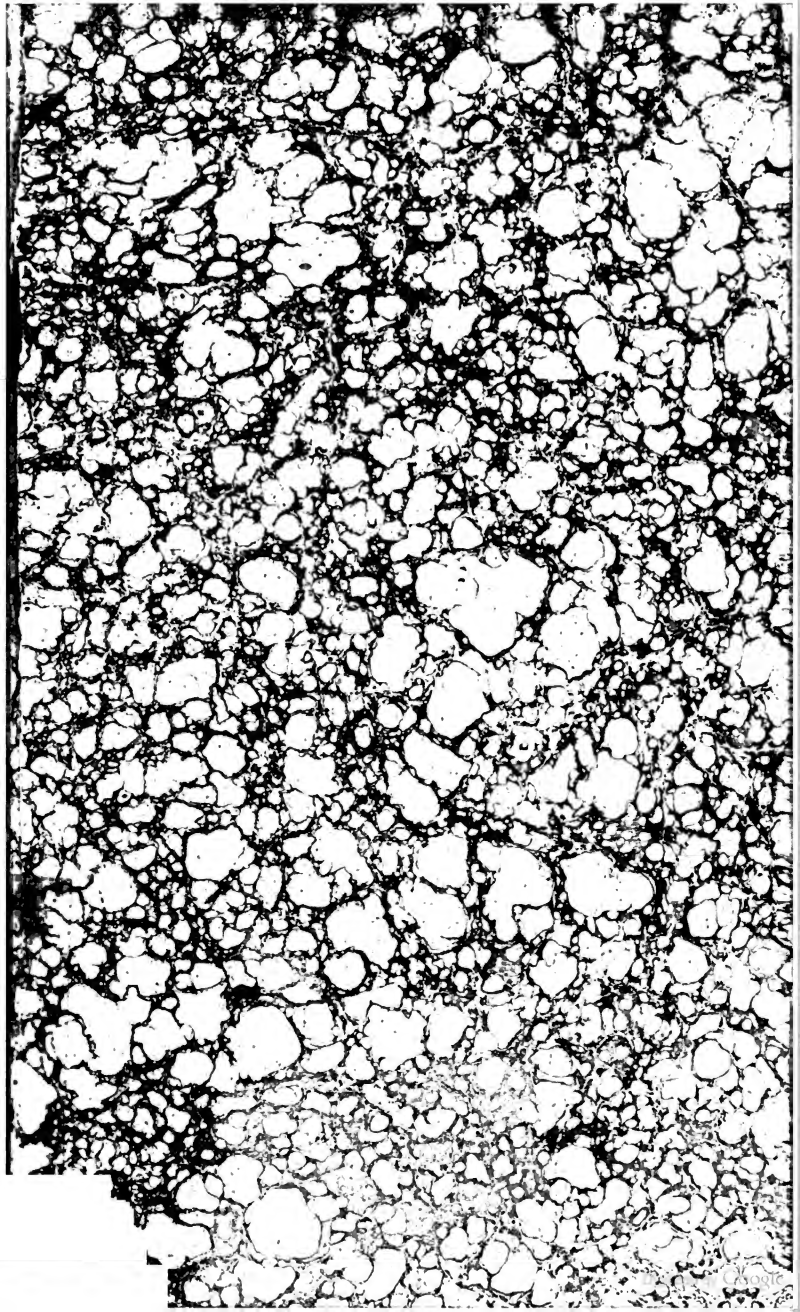



C
652
82

SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

LIBRARY
OF THE
Divinity School.

RECEIVED NOV. 1884,
FROM THE LIBRARY OF EZRA ABBOT,
LATE PROFESSOR IN THE SCHOOL.



Digitized by Google

ZUR QUELLENKRITIK

DES

EPIPHANIOS.

VON

D. RICHARD ADELBERT LIPSIUS.

WIEN 1865.
WILHELM BRAUMÜLLER
K. K. HOFBUCHHÄNDLER.



C 652.82



Transferred from
Divinity School Library.

Digitized by Google

DEN MITGLIEDERN

DER HOCHWÜRDIGSTEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT ZU JENA

HERRN

D. CARL AUGUST HASE

D. JOHANN CARL EDUARD SCHWARZ

D. LEOPOLD IMMANUEL RÜCKERT

ZUM ÖFFENTLICHEN ZEUGNISSE DANKBARER ERGEBENHEIT

GEWIDMET.

Digitized by Google

Hochwürdige Herren!

Als ich vorstehendes Widmungsblatt niederschrieb, und Ihre verehrten Namen darauf, da ist mirs recht schmerzlich auf die Seele gefallen, dass Ein Name dort fehlen musste, den ich grade bei dieser Gelegenheit mit besonderer Wehmuth vermisse. Ist doch der Mann aus Ihrer Mitte hinweggenommen, aus dessen Munde mir bei festlicher Gelegenheit eine der freudigsten Ueberraschungen meines Lebens zu Theil ward. Als Dekan Ihrer Facultät im Jubeljahre 1858 hat D. Andreas Gottlieb Hoffmann auch mich, der solche hohe Ehre sich nicht träumen liess, unter Ihren Doctoren genannt und meinen unbedeutenden Namen einer stattlichen Reihe von Männern hinzugefügt, die in Kirche oder Wissenschaft schon lange Jahre hindurch mit Auszeichnung gearbeitet hatten. Seit jener Feststunde in der alten Collegienkirche sind nun schon über sechs Jahre verstrichen, ohne dass es mir bisher möglich gewesen, Ihnen verehrte Herren, und dem ehrwürdigen nun heimgegangenen Dollmetscher Ihres Willens den Dank, den Ihnen mein Herz im Stillen

Digitized by Google

bewahrte und für alle Zukunft in unwandelbarer Treue bewahren wird, auch nach alter akademischer Sitte durch ein äusseres Zeichen öffentlich darzubringen. Und heute muss ich mein Wort an Sie damit beginnen, einer ob auch unfreiwilligen, doch schmerzlich gestraften Versäumniss mich anzuklagen, und dennoch zugleich Sie um freundliche Nachsicht zu bitten, wenn ich statt einer Ihrer würdigen Leistung auch nach so langer Zeit doch nur mit einer so geringfügigen Gabe vor Sie hintreten kann. Aber lieber wollte ich bieten, was ich grade zu bieten vermochte, als noch länger unterlassen, was schon jetzt nicht mehr so, wie ich es gehofft hatte, geschehen kann. Gern hätte ich Ihnen eine Frucht aus jenem Arbeitsfeld zugedacht, zu welchem nun schon seit mehreren Jahren neben der eigenen Neigung auch der äussere Beruf mich geführt hat. Aber wie denn auf jenem Gebiet überhaupt die Früchte des Geistes nur langsam zu reifen vermögen, da hier in noch weit höheren Grade als anderwärts die ganze Persönlichkeit bei der Arbeit betheiligt ist,

Digitized by Google

so hätte ich umsoweniger bei einer Ihnen gewidmeten Gabe, sollte sie dem systematisch-theologischen Gebiete entnommen sein, die Mahnung nonum prematur in annum ausser Acht lassen dürfen. Sodann aber wusste ich Sie, verehrte Herren, doch von jener Einseitigkeit frei, welche einen Gegenstand theologischer Forschung immer nur nach dem näheren oder entfernteren Zusammenhange mit den eignen Lieblingsstudien abschätzt. So mangelhaft es auch sein mag, was ich Ihnen zu bieten wage, das wenigstens weiss ich gewiss, die ehrwürdigen Pfleger der wissenschaftlichen Theologie an Thüringens Hochschule achten keine Aufgabe der Wissenschaft an sich für gering, sollte sie auch noch so weit abliegen von den geräuschvoll verhandelten Fragen des Tages.

Und wie Sie meine Erstlingsversuche auf dem Felde historisch-theologischer Forschung weit über ihr wirkliches Verdienst hinaus ehrten, so wollen Sie mir freundlichst verstatten, meine vielleicht für längere Zeit letzte Arbeit auf diesem Gebiete, so geringfügig sie ist, mit Ihren hochver-

Digitized by Google

ehrten Namen zu zieren. Von Ihnen ward mir als jugendlichem Privatdocenten die erste öffentliche Aufmunterung auf meiner Laufbahn zu Theil — denn nur als eine Aufforderung zu weiterem rastlosen Streben, nicht als Anerkennung für schon Errungenes konnte ich die mir widerfahrene Ehre betrachten — Ihnen gebührt darum auch für Alles, was Gott mir seitdem in meinem Berufe gewährte und was Er nach Seinem Rath mir noch ferner zu wirken vergönnen sollte, ein wahrlich nicht geringer Theil meines Dankes. Und dieses öffentlich auszusprechen hat es schon längst mich gedrängt.

Mit aufrichtiger Verehrung und in treuer Ergebenheit

Wien den 28. November 1864

der Verfasser.

Digitized by Google

Einleitung.

Dass Epiphanios in seinem grossen ketzergeschichtlichen Werke kein eben sehr glaubwürdiger Schriftsteller sei, ist ein Urtheil, welches jedem aufmerksamen Beobachter seiner historischen Methode sich aufdrängt. Seine fast sprüchwörtlich gewordene Leichtgläubigkeit, seine unkritische Willkür in der Benützung und Verwendung der vorgefundenen Stoffe, endlich sein frommer Eifer, alle vorangegangenen Häresiologen durch möglichste Vervollständigung der Ketzerliste zu überbieten, haben die Kritiker längst zu vorsichtiger Benützung seiner Mittheilungen gemahnt, und mit gutem Grund trägt man Bedenken, Nachrichten, welche bei Epiphanios allein sich finden, ohne nähere Prüfung als hinlänglich bezeugt zu betrachten. Andrerseits ist bekannt, dass ihm bei Ausarbeitung seiner Ketzergeschichte ein sehr reichhaltiges Quellenmaterial zu Gebote stand, und die Art, wie z. B. Irenäus in der Schilderung der valentinianischen, Hippolyt in der Darstellung der noëtianischen Lehren von ihm ausgeschrieben wurde, beweist zugleich, dass er stellenweise seine Gewährsmänner sehr sklavisch benützte. Wenn er daneben wieder oft nachweislich aus einigen dürftigen Angaben seiner Quellen auf eigne Faust längere Auseinandersetzungen mit den allerspeciellsten Nachrichten schmiedet, ja oft ganz fremdartige Dinge zusammenwirft, um nur über Ketzer, deren Meinungen von den Früheren bloss gelegentlich berührt waren, Genaueres und Ausführlicheres melden zu können, so muss uns diese Manier umsomehr dazu auffordern, den von ihm verarbeiteten Quellen nachzugehn, und das vielleicht auf sehr glaubwürdigen Ueberlieferungen Beruhende von

Digitized by Google

den eigenen Zuthaten des Ketzerrichters zu sondern. In sehr vielen Fällen gehört hierzu freilich keine kritische Arbeit, da Epiphanios häufig seine Quellen selbst namhaft macht, und seine Entlehnungen wohl auch in der Form förmlicher Citate mittheilt; und anderwärts wo uns die Quellenschriften selbst noch zugänglich sind, liegt die Benützung auch ohne dass Epiphanios sie ausdrücklich bemerklich machte, ohnehin auf der Hand. Eine nähere quellenkritische Untersuchung seiner Ketzergeschichte fehlt jedoch bis jetzt, und dieser Mangel macht sich bei der historischen Verwerthung seiner Nachrichten um so empfindlicher fühlbar, da er bei aller Unzuverlässigkeit seiner compilatorischen Methode häufig wieder sehr gut unterrichtet ist, und uns über Manches, wovon die älteren uns zugänglichen Berichte schweigen, allem Anschein nach sehr beachtenswerthe Nachrichten überliefert. Wenn es also gelingen sollte, mit einer gewissen Zuverlässigkeit die von ihm vorgefundenen Darstellungen von seinen eigenen Zuthaten zu scheiden, so würde dadurch der Geschichtsschreibung ein nicht unwesentlicher Dienst geleistet, und wenn durch solche Nachweise auch vielleicht sein eigener schriftstellerischer Charakter vielfach in ein noch weniger schmeichelhaftes Licht gestellt werden sollte als bisher, so würde doch die Kritik dann gegen manche um der Unglaubwürdigkeit des Zeugen willen bisher beanstandete Nachricht, wenn sie aus guter Quelle geschöpft sich erweisen sollte, ihre bisherigen Bedenken getrost schwinden lassen können.

Nachstehende Erörterung will nun durchaus nicht versuchen, durch eine vollständige Quellenkritik des Epiphanios die vorhandene Lücke in der Wissenschaft auszufüllen. Sie bescheidet sich vielmehr von vornherein, nur einen geringen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe zu geben. Indessen gibt sie vielleicht Andern einen Anstoss, die Untersuchung in umfassendem Massstabe wieder aufzunehmen, und für Epiphanios Aehnliches zu leisten, wie Volkmar in seiner scharfsinnigen, nur leider ohne Fortsetzung gebliebenen Schrift, „die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum" (Erster Band. Zürich 1855) für die sogenannten Philosophumena des Pseudorigenes. Was ich selbst im Nachfolgenden biete, beschränkt sich auf

Digitized by Google

eine quellenkritische Untersuchung der Berichte über die im ersten, und einem Theile des zweiten Buches des Panarion enthaltenen vornicänischen Ketzereien (haer. 13—57).

In meiner Abhandlung über die ophitischen Systeme (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863, 4.) habe ich S. 721 darauf hingewiesen, dass Epiphanios in seiner Ketzergeschichte ausser Irenäus noch eine zweite Hauptquelle benutzt habe, welche aller Wahrscheinlichkeit nach keine andere sei, als die von Photios cod. 121 erwähnte Schrift Hippolyts gegen alle Ketzereien. Nachfolgende Arbeit will nun zugleich versuchen, in einem umfassenderen Zusammenhange den versprochenen Beweis für diese Behauptung zu liefern. Ich beginne die Untersuchung mit einer genauern Vergleichung der auf uns gekommenen älteren Ketzerlisten und des literarhistorischen Verwandtschaftsverhältnisses der verschiedenen Häresiologien und will sodann zu einer Analyse der für den gegenwärtigen Zweck wichtigsten Partien der Ketzergeschichte des Epiphanios (haer. 13—57) übergehen.

Digitized by Google

I.

Die Ketzerverzeichnisse.

Für eine kritische Vergleichung der ältern häresiologischen Werke kommen ausser Epiphanios vornehmlich Irenäus, Pseudotertullian im Libellus adversus omnes haereses, Pseudorigenes in den Philosophumena, Theodoret und Philastrius in Betracht. Vergleicht man nun die Reihenfolge der in den verschiedenen Verzeichnissen aufgezählten Ketzereien, so begegnet uns bei allen Abweichungen im Einzelnen ein auffallendes Verwandtschaftsverhältniss, welches sich nicht allein aus schriftstellerischer Benützung der je früheren der eben genannten Häresiologien durch die je späteren erklären lässt.

Zur leichtern Uebersicht stellen wir die verschiedenen Ketzerverzeichnisse auf nachfolgenden Tafeln neben einander:

a) Vorchristliche Secten.

I. *Pseudotertullian.*	II. *Epiphanios.*	III. *Philastrius.*
	Barbarismus.	
	Scythismus.	
	Hellenismus.	
	Judaismus.	
	4 griechische Secten (Stoiker, Platoniker, Pythagoräer, Epikuräer).	
	Samariter.	
	Essener.	
	Sebuäer.	
	Gorothener.	
		Ophiten.
	——	Kainiten.
		Sethianer.
Dositheos.	Dositheos.	Dositheos.

Digitized by Google

I. *Pseudotertullian.*	II. *Epiphanios.*	III. *Philastrius.*
Sadducäer.	Sadducäer.	Sadducäer.
——	Schriftgelehrten.	——
Pharisäer.	Pharisäer.	Pharisäer.
——	Hemerobaptisten	——
——	Nasaräer.	——
——	Ossäer.	——
——	——	Samariter.
——	——	Nazaräer.
——	——	Essener.
——	——	18 andere jüdische Ketzereien.
Herodianer.	Herodianer.	Herodianer.

Schon dieses Verzeichniss ist instructiv. Während Irenäus und Theodoret sofort mit den christlichen Secten beginnen, Pseudorigenes nur eine Darstellung der Lehre der Philosophen, von welchen die Secten ihren Ursprung genommen, voranschickt, stimmen Pseudotertullian, Epiphanios und Philastrius darin überein, dass sie den vorchristlichen Secten einen eigenen Abschnitt widmen. Epiphanios geht hier noch weiter als die beiden andern zurück, indem er eine eigene Reihe von „heidnischen“ Secten voranschickt. Vergleichen wir nun den parallelen Theil der Listen, so erhellt auf den ersten Blick, dass Epiphanios und Philastrius eine gemeinsame Grundschrift vor sich hatten, deren Ordnung bei Pseudotertullian noch vorliegt. Beide bearbeiten diese Grundschrift selbständig, indem der eine sie an dieser, der andere an jener Stelle erweitert, aber ohne die ursprüngliche Ordnung zu ändern. Wir haben also in der Grundschrift vier vorchristliche Ketzereien, in folgender Ordnung: 1. Dositheos, 2. Pharisäer, 3. Sadducäer, 4. Herodianer. Epiphanios hält es für nöthig, dem Dositheos als einem Samaritaner noch die Secte der Samaritaner selbst, und 3 andere von dieser abgeleitete voranzuschicken, die Essener, Sebuäer und Gorothener. Ebenso schiebt er nach den Sadducäern die Schriftgelehrten, nach den Pharisäern die Hemerobaptisten, Nasaräer und Ossener ein. Philastrius verfährt ganz unabhängig von Epiphanios. Zunächst stellt er die Ophiten, Kainiten und Sethianer, welche in derselben Reihenfolge an anderen Orten bei

Digitized by Google

Pseudotertullian und Epiphanios wiederkehren, voran, weil er sie für vorchristlich hält. Dann folgt er der Reihenfolge der Grundschrift, schiebt aber zwischen Pharisäer und Herodianer nicht weniger als 21 jüdische Secten, grösstentheils eigenen Fabrikates, in willkürlicher Ordnung ein.

b) Christliche Secten.

Für die christlichen Secten treten zu den Verzeichnissen der drei genannten Schriftsteller noch die bei Irenäus, Pseudorigenes und Theodoret hinzu. Das Verwandtschaftsverhältniss veranschaulicht nachfolgende Tafel:

I. *Irenäus.*	II. *Pseudotertullian.*	III. *Epiphanios.*	IV. *Philastrius.*	V. *Pseudorigenes.*	VI. *Theodoret.*
Valentin und seine Schule.	——	——	——	——	——
				Naassener. Peraten. Sethianer. Justin (im Summarium später).	
Simon.	Simon.	Simon.	Simon.	Simon und die Valent. Schule.	Simon.
Menander.	Menander.	Menander.	Menander.	Basilides. Saturnin [1] (und Menander).	Menander.
Saturnin	Saturnin.	Saturnin.	Saturnin.		Saturnin.
Basilides	Basilides.	Basilides.	Basilides.		Basilides.
——	Nikolaiten.	Nikolaiten.	Nikolaiten und		——
——	Ophiten.	„Gnostiker“.	„Gnostiker“.	——	——
——	Kainiten.	(Borboriten,	Judaiten.	——	——
——	Sethoiten.	Strationiten, Phibioniten).	——	—— ——	——
——	——	——	——	Markion [2] (und Prepon).	——
Karpokrates.	Karpokrates.	Karpokras.	Karpokras.	Karpokrates (im Summ. später).	Karpokrates.

[1]) Das Summ. schiebt hier ein: Justin, die Doketen, Monoimus, Tatian.

[2]) Das Summ. reiht hier Kerdon und Apelles an.

Digitized by Google

I. *Irenäus.*	II. *Pseudotertullian.*	III. *Epiphanios.*	IV. *Philastrius.*	V. *Pseudorigenes.*	VI. *Theodoret.*
Kerinth.	Kerinth.	Kerinth.	Kerinth.	Kerinth.	——
——	——	Nazoräer.	——	——	——
Ebioniten.	Ebioniten.	Ebioniten.	Ebioniten.	Ebioniten.	——
——	——	——	——	——	Prodicus (Adamiten).
——	——	——	——	Theodotus von Byz.	——
——	——	——	——	Melchisedekianer.	——
Nikolaiten.	——	——	——	Nikolaiten [1]).	——
——	Valentinianer.	Valentinaner.	Valentinianer.	——	Valentinianer.
——	Ptolemäus und	Secundus.	Ptolemäus.	——	——
——	Secundus.	Ptolemäus.	Secundus.	——	Secundus und Andre.
——	Herakleon	Markosier.	Herakleon.	——	——
——	Marcus	Kolarbasus.	Marcus.	——	Marcus.
——	——	——	——	——	Askodrogyten.
——	——	——	——	——	Archontiker.
——	Kolarbasus.	Herakleon.	Kolarbasus.	——	Kolarbasus.
——	——	——	——	——	Barbelioten.
——	——	Ophiten.	——	——	Sethianer od. Ophiten.
——	——	Kainiten.	——	——	Kainiten.
——	——	Sethianer.	——	——	——
——	——	Archontiker.	——	——	——
——	——	——	——	——	Antitakten.
——	——	——	——	——	Peraten.
——	——	——	——	——	Monoimus.
——	——	——	——	——	Hermogenes.
——	——	——	——	——	Tatian (Hydroparastaten, Enkratiten).
——	——	——	——	——	Severus.

[1]) fehlen im Summ.

Digitized by Google

I. *Irenäus.*	II. *Pseudotertullian.*	III. *Epiphanios.*	IV. *Philastrius.*	V. *Pseudorigenes.*	VI. *Theodoret.*
——	——	——	——	——	Bardesanes.
——	——	——	——	——	Florinus und Blastus.
Kerdon.	Kerdon.	Kerdon.	Kerdon.	Kerdon (Summ. früher) und	Kerdon und
Markion.	Markion.	Markion.	Markion.	Markion.	Markion.
——	Lucanus.	Lucianus.	Lucanus.	Lucianus[1])	——
——	Apelles.	Apelles.	Apelles.	Apelles (Summ. früher.)	Apelles und Andere.
——	——	Severianer.	——	——	——
——	——	——	——	——	Manes.
——	——	——	——	Doketen	
——	——	——	——	Monoimus (Summ. früher)	
Enkratiten, dabei auch Tatian.	Tatian.	Tatian.	Tatian.	Tatian. (Summ. früher)	
——	——	——	——	Hermogenes (Summ. später)	
——	——	——	——	Quartodecimaner (fehlen im Summ).	
——	——	——	——	Zweierlei Kataphryger.	
——	——	Enkratiten.	——	Enkratiten (fehlen im Summ).	
Von den Simonianern herstammend:				Dann beiläufig (aber nicht im Summ.)	

[1]) Bei Kerdon wird Markion in der Kürze noch einmal erwähnt und Lucianus als Schüler desselben. Im Summ. fehlt Lucianus.

Digitized by Google

I. *Irenäus.*	II. *Pseudo-tertullian.*	III. *Epiphanios.*	IV. *Philastrius.*	V. *Pseud-origenes.*	VI. *Theodoret.*
Barbelioten	——	——	——	erwähnt:	
„Andre“	——	——	——		
Kainiten.	——	——	——	Kainiten, Ophiten und Andere.	
	secundum Phrygas, und zwar secundum Proclum u. secundum Aeschinem.	secundum Phrygas (Montanisten, Tascodrogyten).	Kataphryger.		
		Pepuzianer (Quintillianer) u.Artotyriten.	——	——	* * * Ebion. Nazaräer. Kerinth. Artemon.
	Blastus.	Quartodecimaner	——	——	
	——	Aloger.	——	——	
	——	Adamianer.	——	——	
	——	Sampsäer (Elkesaiten).	——	——	
	Theodotos von Byzanz.	Theodotos von Byzanz.	Theodotos von Byzanz.	——	Theodotos von Byzanz.
——	——	——	Metangismoniten.	——	——
	Der andere Theodotos und die Melchisedekianer.	Melchisedekianer	Melchisedekianer	——	Melchisedekianer.
	——	Bardesianisten.	——	——	
					Elkesaiten (dann Paul vonSamosata, Sabellius, Marcellus, Photin).
	——	——	——	——	Nikolaiten.
	——	——	——	——	Montanisten.

Digitized by Google

I. *Irenäus.*	II. *Pseudotertullian.*	III. *Epiphanios.*	IV. *Philastrius.*	V. *Pseudorigenes.*	VI. *Theodoret.*
	Praxeas.	Noëtianer.	Noëtianer.	Noëtos und sein Anhang [1].	Noëtianer.
		—	—		Quartodecimaner (Novatus, Nepos).
		—	—	Elkesaiten.	

[1]) Im Summ.: zweierlei Montanisten, Noët, Kallist, Hermogenes, Elkesaiten.

Vorstehende Tafel bestätigt zunächst das bereits gefundene Verwandtschaftsverhältniss der Ketzerverzeichnisse bei Pseudotertullian, Epiphanios und Philastrius in der schlagendsten Weise. Die beiden letzteren verhalten sich wieder als selbständige Ueberarbeiter einer gemeinsamen Grundschrift, welche bei Pseudotertullian noch am reinsten vorliegt. In der Reihenfolge: Simon, Menander, Saturnin, Basilides, Nikolaiten stimmen alle drei vollständig zusammen, wobei Erwähnung verdient, dass sie übereinstimmend die Nikolaiten an früherer Stelle setzen, als Irenäus. Dann folgen bei allen dreien „ophitische“ Secten. Pseudotert. gibt die Reihenfolge: Ophiten, Kainiten, Sethoiten, welche uns auch bei Epiph. und Philastr., aber beidemal an verschiedenen Orten begegnet, bei Epiph. hinter den Valentinianischen Parteien, bei Philastr. wie schon bemerkt, an die Spitze des ganzen Ketzerverzeichnisses. Doch ist bemerkenswerth, dass Epiph. und Philastr. abweichend von Pseudotert., welcher die dritte jener Secten „Sethoiten“ nennt, den auch sonst bezeugten Namen Sethianer bieten. Die Aenderung der Ordnung bei Epiph. hängt damit zusammen, dass er an die Stelle der vorgefundenen Mittheilungen über Ophiten, Kainiten und Sethianer zunächst die durch selbständige Forschung gewonnenen Nachrichten über die ophitischen Parteien setzt, nichts desto weniger aber sich nachträglich veranlasst

Digitized by Google

sieht, die älteren Angaben in neuerer Bearbeitung und durch neue Nachrichten über eine weitere „ophitische“ Secte, die Archontiker, vermehrt nachzubringen, wofür er zwischen valentinianischen und markionitischen Secten eine passende Stelle ausmittelt. Philastrius, welcher die Grundschrift sonst selbstständig benutzt, trifft hier ausnahmsweise mit der Anordnung der Epiph. zusammen und erwähnt an derselben Stelle wie jener die „Gnostiker,“ doch ohne sie wie Epiph. als besondere Secte von den Nikolaiten zu scheiden. Seine Selbständigkeit zeigt sich auch gleich wieder darin, dass er haer. 34 diejenigen anführt, qui a Juda traditore instituerunt haeresin, d. h. eine in kainitischen Kreisen verbreitete Ansicht, welche Epiph. in diesem Zusammenhange nicht erwähnt, zur Lehre einer besonderen Secte stempelt. — Uebereinstimmend folgen hierauf bei allen dreien Karpokrates (Epiph. und Philastr. Karpokras), Kerinth (hinter welchem Epiph. allein die Nazoräer einschiebt), die Ebioniten und die Valentinianischen Parteien. Die Ordnung der letzteren geben Pseudotert. und Philastr. übereinstimmend: Valentin, Ptolemäus, Secundus, Herakleon, Marcus, Kolarbasus, während Epiph. den Secundus und Ptolemäus umstellt, und den Herakleon an letzter Stelle erwähnt. Die ursprüngliche Ordnung der Quelle ist jedenfalls bei Pseudotert. und Philastr., während Epiph. in der Voranstellung des Secundus an Irenäus sich anschliesst, und den Herakleon hinter Marcus und Kolarbasus stellt, weil Irenäus ihn nicht nennt (s. unten). Dagegen kann die dem Pseudotertullian eigenthümliche Zusammenziehung des Ptolemäus und Secundus, und wieder des Marcus und Kolarbasus zu einer Ketzerei, wie das Zusammentreffen des Epiph. (haer. 32 u. 33, 34 u. 35) und Philastr. (haer. 39 u. 40, 42 u. 43) zeigt, nicht ursprünglich sein, sondern muss auf Rechnung des excerpirenden Verfahrens jenes Schriftstellers gesetzt werden. Nachdem Epiph. hierauf, wie bemerkt, die Ophiten, Kainiten, Sethianer und Archontiker besprochen hat, folgen bei allen dreien übereinstimmend: Kerdon, Markion, Lucianus (Pseudotert. und Philastr. Lucanus), Apelles (hinter welchem Epiph. allein die Severianer einreiht), Tatian (an welchen Epiph. nach Irenäus die Enkratiten als besondere Secte anschliesst) und die Kataphryger. Von den

Digitized by Google

letzteren nennt Pseudotert. zwei verschiedene Zweige, die Anhänger des Proclus und des Aeschines. Auch Epiphanios theilt die Kataphryger in zwei verschiedene Secten (haer. 48 und 49), wogegen Philastrius nur eine montanistische Secte nennt. Die von Pseudotertullian gemachte Unterscheidung solcher Kataphryger, welche nur durch ihre Lehre vom Parakleten abweichen und solcher, welche zugleich Patripassianer sind, findet sich wieder bei Pseudorigenes, welcher ebenfalls die orthodoxen und die patripassianischen Montanisten als zwei verschiedene Häresien behandelt (adv. haer. VIII, 19. X, 25 u. 26, vgl. Theod. h. f. III, 2). Doch ist bemerkenswerth, dass Pseudorigenes die Namen der Sectenhäupter Proclus und Aeschines nicht kennt. Epiphanios dagegen ist sich offenbar über den Grund der ganzen Scheidung nicht klar. Er findet die Spaltung der Montanisten in zwei Secten vor, weiss aber nichts Rechtes damit anzufangen und sucht nun für die zweite Partei ziemlich rathlos nach besonderer Benennung und besonderer Lehre herum. Wahrscheinlich fand er in seiner Quelle die Namen der Sectenführer Proclus und Aeschines nicht vor, da er sonst schwerlich unterlassen hätte von ihnen Gebrauch zu machen. Hiermit stimmt überein, dass auch Philastrius keinen von beiden Namen erwähnt, und noch bemerkenswerther ist, dass beide Häresiologen die Rechtgläubigkeit der Kataphryger in der Trinitätslehre ausdrücklich bescheinigen, also vermuthlich in der gemeinsamen Quelle über die patripassianischen Montanisten nichts Näheres bemerkt fanden. Doch lässt wenigstens der letztere Umstand auch noch eine andere Erklärung zu: Philastrius fand hier vielleicht eine Lücke vor (s. u.), und Epiphanios hat sich bei der näheren Schilderung der montanistischen Lehre überwiegend an andere, reichhaltigere Quellen gehalten. Die nächste Ketzerei der Grundschrift sind die Quartodecimaner. Pseudotertullian erwähnt an dieser Stelle gleich die concrete Persönlichkeit des Blastus, welcher heimlich den Judaismus einführen wolle, da er behaupte, das Pascha müsse nach dem Gesetze des Moses „am 14. des Monats“ gefeiert werden. Epiphanios haer. 50 und Philastrius haer. 58 erwähnen seiner nicht, woraus sich wohl mit einiger Sicherheit schliessen lässt, dass sein Name ähnlich

Digitized by Google

wie die des Proclus und Aeschines erst vom Epitomator hinzugefügt wurde. Die Ordnung ist bei Epiphanios wie bei Pseudotertullian, wogegen Philastrius die Quartodecimaner hier weglässt, und sie (nach einer andern Quelle) weiter unten nachbringt. Auf die Quartodecimaner folgen bei Epiphanios die Aloger, Adamianer und Sampsäer (Elkesaiten), drei in der Quelle noch nicht erwähnte Parteien; dann bei allen dreien Theodot von Byzanz und die Melchisedekianer (nur Philastrius schiebt zwischen beiden die Metangismoniten, eine ihm eigenthümliche Secte ein). Auf die Melchisedekianer, deren Haupt „der andere Theodotos," übrigens nicht von Epiphanios und Philastrius, sondern nur von Pseudotertullian (um von den anderweiten Häresiologen hier abzusehen) genannt wird, folgen die von Epiphanios allein eingeschobenen Bardesianisten, und hierauf bei Pseudotertullian Praxeas, bei Epiphanios und Philastrius die Noëtianer. Dass Ersterer den Praxeas anstatt des Noëtos als Haupt der Patripassianer erwähnt, ist schon Andern auffällig erschienen, und dahin erklärt worden, dass die Einführung des Praxeas nur dem lateinischen Epitomator angehöre, wogegen die Grundschrift aller Wahrscheinlichkeit nach statt seiner den Noëtos aufgeführt habe [1]). Diese Vermuthung wird durch die jetzt gewonnene Einsicht in das Abhängigkeitsverhältniss des Epiphanios und Philastrius zur Grundschrift des pseudotertullianischen Libellus vollständig bestätigt. Ja es lässt sich sogar aus Philastrius beweisen, dass Praxeas gar nicht in der Grundschrift gestanden haben könne. Philastrius kennt nämlich den Praxeas recht gut, erwähnt ihn aber nicht haer. 53, sondern in der folgenden Häresis, in welcher er den Sabellius, Praxeas und Hermogenes zusammenstellt. Die beigefügte Notiz aber, dass Praxeas und Hermogenes in Afrika gelehrt hätten, beweist, dass Philastrius seine Kunde von Praxeas eben dorther geschöpft hat, von wo er über Hermogenes Nachricht erhielt, nämlich von Tertullian, wogegen der pseudotertullianische Libellus von Hermogenes schweigt, und hin-

---

[1]) Vgl. Volkmar, Hippolyt und die römischen Zeitgenossen S. 88 f. nach dem Vorgange des Christian Remenbrancer 1853. Jan. S. 229 f. Schon Semler nahm (Tertull. Opp. V. p. 365 f.) an dem Praxeas Anstoss.

Digitized by Google

sichtlich des Praxeas augenscheinlich nicht sein (von Philastrius aus der Bestreitung desselben durch den Afrikaner Tertullian erschlossenes) Auftreten in Afrika, sondern seine Thätigkeit in Rom im Auge hat.

Bis hierher haben wir die Vergleichungstafel fortgeführt. Pseudotertullian schliesst hier ab, und zugleich ist auch die Verwandtschaft in der Darstellung bei Epiphanios und Philastrius zu Ende. Beide stimmen in der Reihenfolge der Ketzereien nur soweit überein, als sie zugleich mit Pseudotertullian zusammenstimmen. Dagegen wo Epiphanios neue Ketzereien in die Liste der Grundschrift einschiebt, stimmt Philastrius nicht bei, und ebenso umgekehrt. Und von dem Punkte an, wo uns Pseudotertullian verlässt, gehen die Wege beider soweit auseinander, dass an eine Benützung der Reihenfolge des Epiphanios durch Philastrius gar nicht zu denken ist.

Dagegen entsteht freilich einigemale der Schein, als ob in denjenigen Ketzereien, welche die Grundschrift nicht kennt, Philastrius, wenn auch nicht die Anordnung, so doch den Stoff, welchen Epiphanios darbot, benützt habe. Dass dies bei den vorchristlichen Ketzereien nicht der Fall sei, ist bereits gezeigt worden. Aber auch bei denjenigen Häresien, welche innerhalb des Rahmens der Grundschrift von Simon bis Noëtos eingeführt sind, lässt sich die Abhängigkeit des Philastrius von Epiphanios durchaus nicht erweisen. Es ist schon merkwürdig, dass Philastrius von allen jenen ketzerischen Parteien, welche Epiphanios in die Grundliste einschiebt, innerhalb derselben nur die „Gnostiker“ zu erwähnen scheint. Dagegen fehlen die Nazoräer, Archontiker, Severianer, Enkratiten, Pepuzianer, Adamianer, Sampsäer und Bardesianisten, was bei seinem sonstigen übergrossen Streben nach Vollständigkeit sich nur aus Unkenntniss dieser Sectennamen erklären lässt. Noch auffälliger gestaltet sich das Verhältniss in demjenigen Abschnitte bei Philastrius, der über die von Pseudotertullian dargebotene Liste hinausgeht, haer. 54—156, vgl. mit Epiph. haer. 58—80. Ausser den Alogern, Borborianern, Artotyriten, „Ascodrogiten“ und Passalorynchiten, welche sämmtlich bei Epiphanios innerhalb des Rahmens der Grundschrift zu stehen kommen, bei Philastrius aber an sehr verschiedenen Orten

des zweiten Hauptabschnittes zerstreut sind, bietet Philastrius mit Epiphanios gemeinsam nur sehr wenige Ketzernamen, und zwar lauter solche, welche in keinem der Ketzerverzeichnisse jener Zeit fehlen durften: Sabellianer, Novatianer, Paul von Samosata, Manichäer, Meletianer, Arianer, Semiarianer, Photinianer. Gerade hier aber arbeitet Philastrius unleugbar selbständig. Am deutlichsten ist dies bei den längeren Abschnitten über die Novatianer (Philastr. haer. 82, vgl. Epiph. haer. 59), Arianer (Philastr. haer. 66, vgl. Epiph. haer. 69), Semiarianer (unter denen Philastr. haer. 67 die Pneumatomachen versteht; vgl. mit Epiph. haer. 73 und 74). Auch der Bericht des Epiphanios über Sabellius (haer. 62), kann dem Philastrius nicht bekannt gewesen sein, dessen dürftige Nachrichten augenscheinlich aus anderer Quelle geschöpft sind (haer. 54). Ueber die Meletianer aber berichtet Philastrius (haer. 90) geradezu den genauen und ausführlichen Angaben des Epiphanios (haer. 68) Widerstreitendes (vgl. besonders die Nachrichten über des Meletios Person Epiph. l. c. 1—5). Einige Male bestreiten beide dieselbe Ketzerei unter verschiedenen Namen; so entsprechen den Anomöern des Epiphanios (haer. 76) bei Philastrius (haer. 68) die Eunomianer, beide Berichte aber haben gar nichts mit einander zu schaffen. Epiphanios richtet sich gegen Aëtios, dessen Schriften er excerpirt, ohne des Eunomios Erwähnung zu thun, Philastrius kennt umgekehrt den Aëtios nicht. Den Dimoiriten des Epiphanios (haer. 77) entspricht theilweise, aber auch nur theilweise die von Philastrius (haer. 69) aufgeführte, nicht näher benannte Ketzerei; von einem Abhängigkeitsverhältnisse kann aber auch hier keine Rede sein. Anders steht es wieder bei den Aërianern, welche beide in ihrem Sectenverzeichnisse aufführen. Philastrius (haer. 72) versteht darunter eine pamphylische Enkratitenpartei (vgl. Epiph. haer. 47, 1, wo neben andern Gegenden auch Pamphylien als Sitz von Enkratiten bezeichnet wird); dagegen ist nach Epiphanios (haer. 75) der zu seiner Zeit noch lebende Aërios in Sebaste im Pontus aufgetreten, und wird von ihm nicht bloss als Asket, sondern auch als entschiedener Gegner alles hierarchischen und judaistischen Wesens in der Kirche geschildert. Auch von dem, dem Aërios von Epiphanios schuldgegebenen Arianismus weiss Philastrius

Digitized by Google

nichts. Eher könnten die Abschnitte über die Manichäer, Paul von Samosata und Photin von Epiphanios abhängig zu sein scheinen. Die Nachrichten des Philastrius über Paul von Samosata (haer. 64) berühren sich jedoch nur sachlich, nicht wörtlich mit denen des Epiphanios (haer. 65), abgesehen von den Ausdrücken substantivum (*ἐνυπόστατοι*) und prolativum (*προφορικόν*), welche aber als dogmatische Stichwörter auch in anderweiten Berichten wiederkehren. Auch die gegen Paul erhobene Beschuldigung des Judaismus, welche Philastrius noch ins Fabelhafte übertreibt, ist nichts dem Berichte des Epiphanios Eigenthümliches. Die Angaben des Philastrius über Photin ferner (haer. 65) stimmen zwar mit dem von Epiphanios (haer. 71, 1) Gesagten sachlich überein, enthalten aber nichts als die dürftigste und vulgärste Kunde über denselben. Endlich der Bericht über die Manichäer bei Philastrius (haer. 61) enthält allerdings trotz seiner Kürze vieles Verwandte mit der parallelen Darstellung des Epiphanios (haer. 66). Die Nachrichten bei beiden gehen auf die acta disputationis Archelai et Manetis zurück. Da dieselben jedoch im Abendlande ebenso wie im Morgenlande bekannt waren, so ist durchaus nicht wahrscheinlich, dass Philastrius seine Kenntniss derselben erst aus Epiphanios geschöpft habe. Dies wird zur Gewissheit durch den Umstand, dass Philastrius den Manes und Turbo einfach identificirt, was ebenso wenig möglich war, wenn er den Epiphanios, als wenn er die Acten selbst gelesen hatte. Er hat also auch hier wie in manchen andern Fällen nur nach Hörensagen geurtheilt. Ist sonach bei keiner der genannten Parteien eine Benützung des Epiphanios nachweislich, so fehlen von den bei Epiphanios (haer. 58—80) angeführten Ketzereien bei Philastrius ganz die Valesier, Angeliker, Apostoliker, beiderlei Origenisten, Hierakiten, Audianer, Marcellianer, Antidikomarianiten, Kollyridianer, Massalianer, was ganz unerklärlich wäre, wenn Philastrius Kunde von ihnen gehabt hätte.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Philastrius wenigstens den z w e i t e n Hauptabschnitt des Panarion, welcher da beginnt wo die Grundschrift abbricht (haer. 58—80), n i c h t g e k a n n t h a t. Aber auch aus dem e r s t e n Abschnitte des Epiphanios können nach dem Obigen, abgesehen von den in

Digitized by Google

der Grundschrift enthaltenen Ketzereien, nur die Berichte über die Gnostiker, Aloger, Borborianer, Artotyriten, Askodrogyten und Passolorynchiten den Schein einer Benützung durch Philastrius erwecken, wozu man noch den Bericht über die Quartodecimaner zu zählen sich versucht fühlen kann. Um mit dem Auffälligsten anzufangen, so scheint Philastrius die (haer. 33) als Abkömmlinge des Nikolaos bezeichneten „Gnostiker" nur aus Epiphanios entlehnt haben zu können, welcher (haer. 26) die Gnostiker an die Nikolaiten anreiht. Es wäre dies der einzige Fall, in welchem jener abweichend von der Grundschrift sich in der Reihenfolge dem Epiphanios anschliesst.

Eben dieser Umstand nöthigt aber zur Vorsicht. Zunächst nun werden aber die Gnostiker von Philastrius nicht wie bei Epiphanios als eine neue Secte gezählt, sondern einfach dem Nikolaos angeschlossen, von welchem sie vorzugsweise ausgegangen seien. Hierzu ist aber als Parallele nicht Epiph. haer. 26, sondern haer. 25, 2 flg. zu vergleichen, also ein Abschnitt, in welchem beide die Grundschrift benützt haben. Die Erwähnung der Barbelo, des Jaldabaoth, des Kaulakau und der schmutzigen Kosmogonie weist ebenfalls auf Epiph. haer. 25 zurück, und zum Ueberfluss ist für das letztgenannte Stück durch Pseudotertullian uns der parallele Abschnitt der Grundschrift noch erhalten. Es liegt also jedenfalls am nächsten, anzunehmen, dass auch Barbelo, Jaldabaoth und Kaulakau schon in der Grundschrift erwähnt waren. Nun wird freilich nach der Barbelo noch die Noria, und ganz am Schlusse des Abschnittes der Prophet Barkabbas und das evangelium consummationis erwähnt, für welche nur Epiph. haer. 26, 2 Parallelen bietet. So scheinbar indessen die Annahme, Epiphanios sei hier für Philastrius Quelle, auch sein mag, so bleibt daneben doch die andere Möglichkeit stehen, dass Epiphanios, wie er auch in andern Fällen nachweislich that, die fraglichen Notizen in seiner für haer. 25 leitenden Quelle zwar vorfand, aber nur zum Theil verwendete, und zum Theil für eine selbständige und mit neuen Hilfsmitteln zu bearbeitende Darstellung der „Gnostiker", also für die folgende Häresis aufsparte. Diese Annahme wird durch den Umstand bestätigt, dass Philastrius sonst keinerlei Bekanntschaft mit den reich-

Digitized by Google

lichen haer. 26 gebotenen Nachrichten zeigt, namentlich nicht mit den weiteren dort angeführten Sectennamen und Ketzerschriften. Die Namen Phibioniten, Koddianer, Zacchäer, Barbeliten kennt er gar nicht; die „Borborianer" erwähnt er haer. 73, also in ganz anderer Umgebung, weiss aber von ihnen ausser dem Namen offenbar gar nichts, und vergreift sich obendrein durch die buchstäbliche Deutung desselben, indem er von ihnen erzählt, sie hätten Gesicht und Glieder im Kothe gewälzt, während Epiphanios den Namen auf ihre *βορβορώδης κακόνοια* zurückführt (haer. 26, 3). Auch den Namen *Στρατιωτικοί*, welchen nach Epiphanios jene Gnostiker in Aegypten neben dem Namen Phibioniten geführt haben, kennt Philastrius zwar, aber augenscheinlich aus ganz anderer Quelle, da er sie mit den „Florianern" und Karpokratianern identificirt (haer. 57) [1], und bei ihrer Erwähnung obendrein vergisst, dass er den „Karpokras" schon einmal (haer. 35) behandelt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat also Philastrius auch haer. 33 nur die Grundschrift vor Augen gehabt. Dies wird ferner bestätigt durch sein eigenthümliches Verfahren in dem unmittelbar folgenden Abschnitte haer. 34. Nämlich die alii, welche ab Juda traditore instituerunt haeresin (die „Judaiten" wie sie Pseudohieronymus indic. haeres. c. 8 nennt), sind ohne Zweifel nicht aus Epiphanios haer. 26, welcher in diesem Zusammenhange des Judas gar nicht Erwähnung thut, sondern aus der Grundschrift genommen, welche wie früher bemerkt, nach den Nikolaiten die Ophiten, Sethianer und Kainiten anführte. Philastrius hat diese

---

[1]) Floriani etiam sive Carpocratiani dicuntur, qui et **Milites** vocantur, quia de militaribus fuerunt, negantes iudicium atque resurrectionem, Christum natum de virgine non credentes, omnemque resurrectionem in filiorum procreatione nefandi coetus aestimantes consistere, ut in ecclesia sua post occasum solis lucernis exstinctis misceri cum mulierculis non dubitaverint, legis praeceptum implere putantes: nascimini et multiplicamini. Der Name Milites ist jedenfalls mit *Στρατιωτικοί* identisch. Von den Gnostikern erzählt Epiphanios Aehnliches, aber auch nach dem Vorgange des Irenäus u. A. von den Karpokratianern (haer. 27, 4). Ob die Florianer Anhänger des Valentinianers Florinus sind, wie schon **Fabricius** vermuthete, muss dahingestellt bleiben.

Digitized by Google

als heidnische Parteien vorweggenommen, behielt aber im Abschnitte „Kainiten“ die Notizen, welche von Judas Ischarioth handelten, übrig, da diese doch offenbar nur auf eine „christliche“ Secte bezogen werden konnten. So macht er denn diejenigen, welche behaupten, Judas habe ein gutes Werk gethan, als er Jesum verrieth, zu einer selbständigen Secte, deren Stellung hinter den Nikolaiten noch deutlich verräth, dass er in seiner Quelle die Ophiten, Sethianer und Kainiten hier vorfand, also nicht dem Epiphanios, sondern der Grundschrift folgte.

Ebenso auffällig auf den ersten Blick sind seine Angaben über die Quartodecimaner. Wie schon die Stelle zeigt, welche er dieser Partei angewiesen hat (haer. 58, statt unmittelbar hinter den Montanisten, haer. 49) ist er hier nicht der Grundschrift gefolgt, deren Ordnung ausser Pseudotertullian auch Epiphanios festhält. Merkwürdig ist nun, dass er auch unmittelbar vorher die Grundschrift verlassen hat, indem er nur von Einer montanistischen Partei weiss, statt von zweien. Da diese beiden Abweichungen von der Ordnung der Grundschrift aber (abgesehn von Einschaltungen) die einzigen bei Philastrius sind, so könnte man einen zufälligen äusseren Anlass vermuthen, etwa eine Lücke in dem von Philastrius benutzten Exemplar, welche grade die zwei aufeinanderfolgenden Abschnitte, den über die „andern“ Montanisten und über die Quartodecimaner betroffen hätte. Jedenfalls ist der haer. 58 nachgebrachte Artikel über die Quartodecimaner aus ziemlich junger Quelle geflossen. Grade hier nun aber trifft Philastrius mit den Angaben des Epiphanios so nahe zusammen, dass leicht die Vermuthung entstehen konnte, er habe die Angaben desselben benutzt. Epiphanios haer. 50 hat die älteren Nachrichten über die Quartodecimaner durch die Angabe erweitert, dass ein Theil von ihnen statt der *τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης* vielmehr *τὴν πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων*, d. h. statt des 14. Nisan einen festen Monatstag des römischen Kalenders, den 25. März, als Paschatag gefeiert hätte [1]). Und ganz ähnlich

---

[1]) haer. 50, 1: *ἕτεροι δὲ ἐξ αὐτῶν* (d. h. nach des Epiphanios Darstellung, von den phrygischen Quartodecimanern) *τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν ἄγοντες καὶ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστηρία ἐπιτελοῦν-*

berichtet Philastrius, Einige behaupteten, man müsse das Pascha am 14. des Mondmonats feiern, nicht wie es die katholische Kirche feiert, und zwar müsse die Feier immer in den März fallen [1]. Gemeint sind also jedenfalls auch hier Quartodecimaner, wenn gleich sie statt des wechselnden jüdischen Monats vielmehr ein festes Datum nach römischem Kalender annahmen. HILGENFELD findet nun in jener Angabe des Epiphanios eine verworrene Vermischung zweier ganz entgegengesetzter Parteien, und erklärt unter Berufung auf MANGOLD die übereinstimmende Nachricht des Philastrius dahin, dass dieser, welcher in seinem ganzen Werke das Panarion des Epiphanios mehr oder weniger benutzt habe, die unklare, gewaltsame Zusammenfassung des Epiphanios noch mehr in Verwirrung brachte [2]. Indessen zeigt der Verfolg bei Philastrius, dass er über die (damalige) Sitte der Quartodecimaner recht wohl unterrichtet ist. Nachdem er nämlich erwähnt hat, dass sie das Pascha immer im März (d. h. wie HILGENFELD wohl richtig erklärt, am 25.) begingen, fügt er hinzu: Indem sie das thun, beachten sie auch den Sonntag nicht (d. h. sie fasten gegen die kirchliche Sitte auch am Sonntage, wenn der Paschatag darauf fällt), berechnen auch nicht Stunden und Tage, sondern feiern das Pascha an jedem beliebigen Wochentage (auf welchen der 25. März trifft), halten daher auch die kirchliche Berechnung des Paschatages, welche nach dem Mondlaufe sich richtet,

---

τες, ἀπὸ τῶν Ἄκτων Θῆθεν Πιλάτου αὐχοῦσι τὴν ἀκρίβειαν ηὑρηκέναι, ἐ οἷς ἐμφέρεται τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν σωτῆρα πεπονθέναι. Καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ βούλονται ἄγειν τὸ Πάσχα ὁποίᾳ δ' ἂν ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαιδεκάτη τῆς σελήνης. οἱ δὲ ἐν τῇ Καππαδοκίᾳ τὴν αὐτὴν μίαν ἡμέραν [τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων] ἄγουσι, καὶ ἐν αὐτοῖς δὲ στάσις οὐχ ἡ τυχοῦσα, τῶν μὲν λεγόντων τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης (am 14. Nisan), τῶν δὲ (ita cod. Ven.) πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων. Die von mir in eckige Klammern eingeschlossenen Worte sind, wie das unmittelbar Folgende lehrt, eine sinnstörende Randglosse.

[1]) sunt et qui de die paschae saluberrima ambigunt, asserentes quartadecima luna (τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης) celebrandum esse pascha, non sicut ecclesia catholica celebrat, et mense Martio semper celebrandum asserunt.

[2]) Der Paschastreit der alten Kirche (Halle 1860) S. 374—377.

nicht ein [1]). Diese ganze, auf richtiger Kenntniss der quartodecimanischen Sitte ruhende, so specielle Angabe hat er aber nicht aus Epiphanios, welcher nur im Allgemeinen bemerkt, sie feierten nur einen einzigen Tag, wichen also trotz ihrer Berufung auf das Gesetz von den Juden durch ihre Beobachtung eines einzigen Fasttages ab (haer. 50, 1 und 2). Um so weniger werden wir hier Veranlassung haben, eine Benützung des Epiphanios durch Philastrius anzunehmen. Dies würde uns dann unvermeidlich, wenn wir wirklich mit HILGENFELD eine von Epiphanios verschuldete Vermischung zweier ganz verschiedener Parteien annehmen müssten. Hiezu sehe ich aber auch jetzt noch durchaus keine Nöthigung. Denn wie ich schon früher bemerkt habe [2]), so weist ja der einzige Tag der Feier, welchen Epiphanios nicht blos von den strengen Quartodecimanern (die den 14. Nisan feierten), sondern

---

[1]) Et cum hoc faciunt, diem non dominicam semper custodiunt paschae, non computantes horas et dies, sed secunda aut tertia aut quarta aut quinta aut sexta die celebrant, et ex hoc errore non cognoscunt diem paschae domini nostri veram et salubrem unam, orbi terrarum statutam et confirmatam a domino cursu numerali lunae mensibus et embolismis, et cum haec non computant, ignorant quid celebrant. — Weit näher als Epiphanios berührt sich mit dem Wortlaute des Philastrius die Stelle bei Theodoret. h. f. III, 4.

[2]) Literar. Centralbl. 1860 Nr. 33. S. 515. Auch die Montanisten welche Sozomenos erwähnt (H. E. VII, 18) feierten ja die ιδ' an einem festen Tage des römischen Kalenders (6. April) wie HILGENFELD selbst erwähnt hat (a. a. O. 394 f.). Der hauptsächlichste Stein des Anstosses scheint für HILGENFELD dieser zu sein, dass der 25. März nicht als Tag des letzten Males, sondern als Todestag Christi begangen wurde (vgl. seine Nachweisungen S. 352 mit S. 397). Allerdings ist nun auch durch anderweite Thatsachen sichergestellt, dass im 3. und 4. Jahrh. der 25. März als Todestag Christi betrachtet wurde (vgl. z. B. auch den Chronisten vom Jahre 354). Allein grade dieses Datum ist ebenso wie der 5. (6.) April und der von Andern angegebene 18. oder 20. (21.) März dem Normalcyklus der jüdischen Oktaëteris entlehnt, bezeichnete also ursprünglich sicher nur den römischen Monatstag, auf welchen der 14. Nisan im Todesjahre Christi fiel. Folglich konnte man in quartodecimanischen Kreisen recht wohl den 25. März als Gedächtnisstag des letzten Males Jesu fixirt haben.

Digitized by Google

auch von der andern Partei ausdrücklich bezeugt, auch bei dieser auf die quartodecimanische Sitte hin und Philastrius bestätigt diesen Umstand um so ungesuchter, da er — trotz seiner vermeintlichen Abhängigkeit von Epiphanios — denselben nicht ausdrücklich erwähnt, sondern uns nur durch anderweite Angaben in den Stand setzt, ihn zu erschliessen. So wenig aber die Darstellung des Philastrius an dieser Stelle den Eindruck einer verworrenen Compilation hervorbringt, so sorgfältig weiss auch Epiphanios die zwei Parteien zu scheiden, und namentlich die Nachricht über die doppelte Sitte der kappadokischen Quartodecimaner macht ganz den Eindruck, als habe er sie aus unmittelbarer eigener Kenntnissnahme geschöpft. Wie Epiphanios so redet übrigens auch Philastrius von den Quartodecimanern im Präsens, also von Leuten, die es zu seiner Zeit noch gab, und wenn der Letztere abweichend von Epiphanios nur die zweite Partei näher bespricht, welche die *ιδ'* auf den römischen Monatstag reducirten, so kann ich darin keine gesteigerte Verwirrung, sondern nur einen neuen Beweis seiner Unabhängigkeit sehn [1]).

Es bleiben sonach noch die Aloger, Artotyriten, Ascodrogiten und Passalorynchiten zu besprechen. Was die beiden letztern anlangt, so ist die Unabhängigkeit des Philastrius von Epiphanios leicht zu zeigen. Er hat von beiden nur die Namen gekannt, dagegen kann er die Nachrichten des Epiphanios unmöglich gelesen haben. Dies zeigt sich schon darin, dass er aus einer Secte deren zwei macht (haer. 75 und 76). Epiphanios kennt den Sectennamen *Τασκοδρουγῖται* für eine montanistische Partei, und legt ihn durch *Πασσαλορυγχῖται* aus, *τάσκος* sei *πάσσαλος*, *δροῦγγος* soviel wie *ῥύγχος* (haer. 48, 14). Philastrius, der von dieser Deutung keine Ahnung hat, verstümmelt das erstere Wort in *Ἀσκοδρογῖται*, und erzählt nun von seinen „Askodrogiten,“ die er nach Galatien versetzt, sie hätten aus Missverständniss von Matth. 9, 17 aufgeblasene und verhüllte

[1]) Dagegen kann allerdings die Angabe Theodorets h. f. III, 4, die Quartodecimaner hätten an der *ιδ'* den Todestag Christi gefeiert, nicht mehr als selbständiges Zeugniss betrachtet werden, da es nach seiner ausdrücklichen Angabe haer. fab. III, 6 zu seiner Zeit keine Quartodecimaner mehr gab.

Digitized by Google

Schläuche (ἀσκοὺς) in der Kirche aufgestellt und nach Bakchantenart umtanzt. Aber auch das was Philastrius von den Passalorynchiten erzählt, geht nicht auf Epiphanios zurück. Während nämlich dieser die durch den Namen angezeigte Geberde auf ihre Gebete bezieht, deutet sie jener als Zeichen der Schweigsamkeit, worin sie, wie er meint, die Propheten hätten nachahmen wollen.

Auch hinsichtlich der Artotyriten ist keine Benutzung des Epiphanios zu erweisen. Epiphanios haer. 49, 2 identificirt sie mit den phrygischen Pepuzianern, Quintillianisten oder Priscillianisten, während Philastrius sie nach Galatien versetzt und von ihrem Zusammenhange mit dem Montanismus nichts weiss. Die bei beiden übereinstimmende Nachricht, sie hätten ihre Eucharistie mit Brot und Käse gefeiert, ergibt sich von selbst aus dem Namen und ist auch sonst bezeugt, vergleiche Acta Perpet. et Felic. c. 4 bei Ruinart act. mart. 95 und dazu SCHWEGLER, Montanismus S. 121 flg.

Am unumgänglichsten würde die Annahme einer Abhängigkeit des Philastrius von Epiphanios jedenfalls bei der Nachricht von den Alogern sein, wenn sich nachweisen liesse, was neuerdings vermuthet worden ist, dass die ganze Partei ihre Entstehung nur der verworrenen Phantasie des Epiphanios verdanke [1]). Wie nämlich die Aloger des Epiphanios als Gegner des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes, welche Schriften sie vielmehr dem Kerinth zuschrieben, geschildert werden (haer. 51), so heisst es auch bei Philastrius nach Erwähnung der Chiliasten, andere Häretiker nähmen weder das Evangelium noch die Apokalypse des Johannes an, sondern schrieben beide dem Kerinth zu (haer. 60) [2]). Dem An-

---

[1]) So VOLKMAR, Hippolyt und die römischen Zeitgenossen S. 113.

[2]) post hos sunt haeretici qui evangelium κατὰ Ἰωάννην et Apocalypsim ipsius non accipiunt, et cum non intelligunt virtutem scripturae, nec desiderant discere in haeresi permanent pereuntes, ut etiam Cerinthi illius haeretici esse audeant dicere, et Apocalipsim [ipsius] itidem non beati Joannis evangelistae et apostoli, set Cerinthi haeretici, qui tunc ab apostolis beatis haereticus manifestatus abiectus est ab ecclesia. Die auch im Oehlerschen Texte wiedergegebene Meinung des Fabricius, dass das Verwerfungsurtheil auf die Apokalypse zu beschränken sei, scheitert wie

Digitized by Google

schein nach liegt nun schon bei Epiphanios eine Vermischung zweier entgegengesetzter Richtungen vor, deren eine durch den antimontanistischen Presbyter Cajus (Eus. H. E. III, 28), die andere umgekehrt durch kleinasiatische Montanisten vertreten ist [1]). Indessen zeigt sich andrerseits Epiphanios über die Ansichten dieser Leute zwar nicht sehr vollständig, aber in Allem was er mittheilt, gut unterrichtet, und erwähnt eine Reihe sehr specieller Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit beider Schriften, welche trotz ihres fragmentarischen Charakters uns einen ziemlich sichern Einblick in die Art und Weise der an den johanneischen Schriften geübten Kritik gestatten. Dem Johannesevangelium wird vorgeworfen, es stimme nicht mit den synoptischen Evangelien überein, es sei ungeordnet, enthalte unwahre Nachrichten. (Epiphanios haer. 51, 18). Besonders wird die verschiedene Chronologie der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (c. 22. 28), vielleicht auch die abweichende Berechnung seines Todestags geltend gemacht (vgl. c. 26 flg.) [2]). Hinsichtlich der Apokalypse aber geht aus dem Mitgetheilten hervor, dass namentlich die sinnlichen Schilderungen der letzten Dinge den Anstoss der Gegner erregten (c. 32. 34 vgl. mit Apoc. 8, 2. 9, 15 flg.) Der weitere c. 33. erwähnte Einwand „Einiger derselben“ gegen Apoc. 2, 18, dass ja in Thyateira gar keine christliche Gemeinde existire, beweist, dass dieselben

---

Jeder sieht, von vornherein an der Structur des Satzes. Die Worte ut etiam — dicere können nur auf das Evangelium gehn, und vielleicht ist etiam gradezu aus einem falsch gelösten siglum für evangelium entstanden. Ob das auf dicere folgende et im cod. Corbeiensis wie Oehler vermuthen lassen will, fehlt, muss bis auf eine neue Vergleichung der Handschrift dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird die Einfügung des et, welches auch in den edd. steht, durch den Sinn geboten.

[1]) Wenigstens scheint es auch mir wahrscheinlich zu sein, dass unter den in der bekannten Stelle Iren. III. 11, 9 erwähnten „falschen Propheten,“ welche das Johannesevangelium verwarfen, Montanisten zu verstehen sind.

[2]) Wenigstens kann die ausführliche Berechnung des letzten Males, des Todes- und des Auferstehungstages Jesu bei Epiphanios, sowie die Bemerkung, dass die Juden in diesem Jahre das Paschamal zwei Tage zu früh gefeiert und einen Schalttag eingefügt hätten, nur als Rechtfertigung der Chronologie des Johannesevangeliums verstanden werden.

Digitized by Google

in jenen Gegenden zu Hause waren, legt also von anderer Seite her ein Zeugniss für die Richtigkeit der von Epiphanios überlieferten Nachrichten ab. Die Angaben des Epiphanios werden sich also schwerlich durch eine skeptische Berufung auf seine „Compositions- und Darstellungsweise“ beseitigen lassen. Wenn freilich die von ihm bestrittenen Gegner wirklich Montanisten gewesen wären, so würde allerdings nicht einzusehn sein, wie dieselben dazu gekommen wären, ausser dem Evangelium des Johannes auch die Apokalypse zu bestreiten. Indessen liegt hierfür nicht einmal bei Epiphanios selbst ein Zeugniss vor, welcher diese Partei in seinem Ketzerverzeichnisse nur als „in der Reihenfolge nach den Kataphrygern, Quintillianern und Quartodecimanern“ aufgetreten bezeichnet, und selbst wenn er sie mit den genannten Parteien in ursächlichen Zusammenhang brächte, so könnte dies immerhin mit weit grösserem Rechte auf Rechnung seiner Compositionsweise gesetzt werden. Da man aber, wie schon die Haltung Tertullians zu zeigen vermag, grade in montanistischen Kreisen, trotz der ursprünglichen Bekämpfung des Johannesevangeliums, allmählich recht wohl sich in dasselbe zu schicken verstand, so wäre auf dieser Seite eine fortgesetzte Verwerfung desselben auffällig genug. Dagegen passt die Verwerfung beider johanneischer Schriften recht wohl auf eine Partei, welche wie Tertullian dem Praxeas vorwirft, die montanische Prophetie oder den „Parakleten austrieb,“ und „den Vater ans Kreuz schlug.“ In Rom wurde noch am Anfange des 3. Jahrh. von der herrschenden Partei ebensowohl der Montanismus mit seiner strengen Busszucht, seiner Prophetie und seinen chiliastischen Hoffnungen, welche auf die Apokalypse sich gründeten, als auch die vornehmlich mit der Autorität des Johannesevangeliums gestützte Logoslehre eifrig bestritten, und wenn ein Theil der späteren römischen Monarchianer, wie der Bischof Kallist, seine Lehre mit dem Logosevangelium wenigstens oberflächlich auszugleichen bemüht war, so war dies doch nur ein schwächlicher und fruchtloser Versuch, den vorhandenen geistigen Gegensätzen der Zeit ihre Spitze abzubrechen. Und wenn selbst eine montanistische Fraction bei der patripassianischen Christologie und der Verwerfung des Johannesevangeliums auch nach-

Digitized by Google

mals beharrte [1]), so werden wir um so weniger annehmen dürfen, dass die strengen Anhänger des Noëtos und des (von Kallist um seines consequenten Patripassianismus willen sogar excommunicirten) Sabellius sich so ohne Weiters der Autorität dieses Evangeliums unterworfen haben. Lässt sich nun auch von dem römischen Presbyter Cajus, dem bekannten Gegner des montanistischen Chiliasmus und der Apokalypse, ebensowenig wie von Praxeas nachweisen, dass er auch die Echtheit und Auctorität des johanneischen Evangeliums bestritten habe, so beweist dies nichts gegen das damalige Vorhandensein einer beide Schriften verwerfenden, wenn auch vielleicht schon von der officiellen römischen Theologie zur Hälfte aufgegebenen Parteimeinung. Wir haben aber sogar noch ein ausdrückliches Zeugniss dafür in dem auf die bekannte Statue des Hippolyt eingegrabenen Schriftenverzeichnisse, dessen Echtheit bei dem dermaligen Stande der Untersuchung keinem Zweifel unterliegt. Nach diesem Verzeichnisse hat Hippolyt auch eine Schrift *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννου εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* verfasst. Obwohl diese Schrift nicht mehr vorhanden ist, so kann sie doch nach dem Wortlaute des überlieferten Titels nur gegen solche gerichtet gewesen sein, welche sowohl das Evangelium als die Apokalypse verwarfen. Jedenfalls ist dies die einfachste und nächstliegende Deutung der Worte [2]). Bedenkt man aber, dass Hippolyt — auch abgesehn von der ihm zugeschriebenen Verfasserschaft der Philosophumena, die jedenfalls noch einer allseitigeren Begründung bedarf [3]), – ein ebenso eifriger Vertheidiger des auf die Apokalypse des Johannes ge-

---

[1]) Vgl. die oben angeführte Stelle Iren. haer. III, 11, 9 mit Pseudotert. libell. 21 und Pseudorig. VIII, 19. X, 26.

[2]) Vgl. auch bei Ebed Jesu (in Assemani Bibl. Orient. III, 1, 15) catal. c. 7: apologia pro Apocalypsi et evangelio Joannis.

[3]) Die Ergebnisse der gegenwärtigen Abhandlung nöthigen in mehr als einer Beziehung, die bereits vielfach für endgiltig gelöst betrachtete Frage nach dem Verfasser der Philosophumena noch einmal einer Revision zu unterziehn. Ich lasse es daher, um der Untersuchung in keiner Weise vorzugreifen, absichtlich in suspenso, ob Hippolyt das merkwürdige Werk verfasst habe oder nicht. Doch dünkt es allerdings auch mir wahrscheinlich, dass die „Schrift" wider Noëtos und die Philosophumena einen Verfasser haben.

Digitized by Google

gründeten Chiliasmus, als der Logoslehre des Johannesevangeliums war, folglich nach beiden Beziehungen hin zu der Richtung des Praxeas im schroffsten Gegensatze stand, so liegt die Annahme nur um so näher, dass er die Echtheit und das Ansehn beider johanneischer Schriften gegen die bezeichnete Richtung vertheidigt habe. Nach dem Allen würde es nichts als unkritische Willkür sein, das ausdrückliche und durch soviel specielle Angaben belegte Zeugniss des Epiphanios verwerfen zu wollen, dass eine und dieselbe Partei sowol dem Evangelium als der Apokalypse des Johannes ihre Anerkennung versagt habe. Es muss dahingestellt bleiben, ob die Nachrichten des Epiphanios auf schriftlichen Quellen oder auf mündlichen Mittheilungen ruhen, desgleichen ob die von ihm bestrittene Partei zu seiner Zeit noch existirte, obwol das Letztere nach der ganzen Haltung seines Berichtes bei Weitem das Wahrscheinlichere ist. Jedenfalls haben wir es hier mit einer wissenschaftlich nichts weniger als gering zu schätzenden Richtung zu thun, gegen welche Epiphanios selbst sich veranlasst sieht, mit dem ganzen Aufwande seines gelehrten Rüstzeuges ins Feld zu rücken; einer Richtung, welche für den Geschichtsforscher um so merkwürdiger ist, da sie nach dem oben Erörterten unzweifelhaft bis in die Zeiten des Irenäus und Hippolytos hinaufreicht, und aller Wahrscheinlichkeit nach noch unter den beiden Vorgängern des Kallistus, den Bischöfen Victor und Zephyrin in Rom die herrschende war. Aus Epiphanios lernen wir nun weiter, dass sie auch in Kleinasien, der Heimat des Noëtos, Anhänger zählte. Wir werden nach allem Bisherigen annehmen dürfen, dass sie hier nicht blos dem eigentlichen Montanismus und seiner schwärmerischen Prophetie, sondern auch der von Irenäus und Hippolyt vertretenen mildern Richtung, überhaupt den chiliastischen Hoffnungen und der Lehre vom Parakleten in der einen wie in der andern Gestalt [1]),

---

[1]) Vgl. noch Epiph. l. c. 35: *ἀλλὰ οὗτοι μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον διακρίνονται μὲν πνευματικῶς, μὴ νοοῦντες τὰ τοῦ πνεύματος, καὶ κατὰ τὸν λόγον τοῦ πνεύματος βουλόμενοι λέγειν, καὶ οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, ἅτινα ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐρρωμένῳ νῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διηγήσατο οἵ τε ἅγιοι προφῆται καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.* Was den Text anlangt, den ich nach Dindorf gegeben habe,

ebenso entschieden wie der Logoslehre gegenübertrat, und wenn noch weitergehende Combinationen gestattet sind, so werden wir sie auch in dem Streite über die Paschafeier weit eher unter den Gegnern als unter den Anhängern der judenchristlichen Feier zu suchen haben. Mit einem Worte: diese in Kleinasien und Rom verbreitete Partei wird in Allem so ziemlich das Gegentheil von dem gewesen sein, was nach sonstigen Zeugnissen als der herrschende Charakter der kleinasiatischen Kirche des 2. und 3. Jahrh. betrachtet werden muss, eine Erscheinung, welche jedenfalls geeignet ist, auf den Entwickelungsgang der kleinasiatischen Kirche und ihres „johanneischen Zeitalters“ nach verschiedenen Seiten hin ein überraschendes Schlaglicht zu werfen.

Kehren wir von diesem unvermeidlichen Excurse zu unserer quellenkritischen Betrachtung zurück, so wird die mitgetheilte Stelle des Philastrius jetzt jedenfalls in einem andern Lichte erscheinen. Nach Allem was sich uns bisher über das Verhältniss des Philastrius zu Epiphanios ergeben hat, sind wir auch hier durch nichts berechtigt, eine Abhängigkeit des Erstern von den Nachrichten des Andern anzunehmen. Vielmehr gewinnen wir durch Philastrius ein neues, selbständiges Zeugniss für das wirkliche Vorhandensein einer bisher so vielbestrittenen, aber nach dem Obigen gewiss nicht mehr räthselhaften Partei. Den Namen A l o g e r hat dieselbe allerdings erst von Epiphanios, nach dessen eigenem, ausdrücklichem Zeugnisse erhalten (haer. 51, 3); aber grade von diesem Namen weiss Philastrius nichts. Ueberhaupt verräth er von der ganzen Partei keine so gründliche Kenntniss wie sein gelehrter Zeit-

---

so ist das sinnstörende *μὲν* nach *ἀνακρίνονται* jedenfalls in *μηδὲν* zu verbessern, und statt *κατὰ τὸν λόγον* vielmehr mit cod. Ven. *κατὰ τῶν λόγων* zu lesen (*λέγειν κατά τινος* in dem bekannten Sinne von: bestreiten, widersprechen). Jedenfalls schwebt dem Epiphanios hier die mehrerwähnte Stelle des Irenäus III, 11, 9 vor: alii vero, ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt quae est secundum Joannis evangelium in qua Paracletum se missurum dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae (i. e. *ψευδῶς προφῆται*) esse volunt propheticam vero gratiam

Digitized by Google

genosse und macht nur die Bemerkung von ihnen, non intelligunt virtutem scripturae nec desiderant discere, eine Anklage von solcher Allgemeinheit, dass sie sich dem Philastrius auch ohne den Epiphanios gelesen zu haben, leicht genug aufdrängen konnte. Auch die weitere, bei beiden übereinstimmende Notiz, dass jene Gegner der johanneischen Schriften nicht allein die Apokalypse, sondern auch das Evangelium dem Kerinth zugeschrieben hätten, kann uns nicht weiter befremden. Denn so wunderlich jene Meinung an sich auch ist, so ist durchaus kein Grund vorhanden, sie jenen „Alogern" abzusprechen, wenn sich gleich nicht näher ausmitteln lässt, ob sie von denselben von Anbeginn an, oder erst später vertreten wurde.

Nach allem Bisherigen sind wir jetzt im Stande, über das Verwandtschaftsverhältniss des Philastrius und Epiphanios ein sicheres Urtheil zu fällen. Wie in der Reihenfolge, so stimmen beide auch in der Behandlung des Stoffes nur in denjenigen Abschnitten näher überein, welche beide ihrer gemeinsamen Grundschrift entlehnten. Das hier unleugbare schriftstellerische Abhängigkeitsverhältniss beider ist aber nicht wie bisher angenommen wurde [1], aus einer — nach dem oben Erörterten unmöglichen — Benutzung des Epiphanios durch Philastrius, sondern aus einer gemeinsamen Quelle, welche von beiden selbständig benützt wurde, zu erklären. Alle jene Stellen also, wo beide sich wörtlich berühren, müssen jedenfalls schon in der Grundschrift gestanden haben. Dieses Ergebniss ist, wie sich weiter zeigen wird, für das Urtheil über die Composition des Panarion von nicht geringerer Wichtigkeit als für die Bestimmung der ursprünglichen Beschaffenheit der nachgewiesenen Grundschrift.

Bevor wir weitergehen, wollen wir das gewonnene Resultat auch noch chronologisch prüfen. Schon MANGOLD hat in seinem Artikel über Philastrius darauf aufmerksam gemacht,

---

repellunt ab ecclesia. Epiphanios hat diese Worte aber offenbar nicht von Montanisten, sondern von seinen „Alogern" verstanden.

[1]) So zuletzt noch MANGOLD, Artikel Philastrius in Herzogs Encyklopädie Bd. XI. S. 510 flg.

Digitized by Google

derselbe habe wohl kein Jahrzehnt später als Epiphanios geschrieben; eine nähere Betrachtung zeigt sogar, dass die Benutzung des Panarion durch Philastrius, wenn auch chronologisch nicht unmöglich, so doch eben nicht wahrscheinlich sei. Für die Abfassungszeit des Panarion liegen, abgesehn von dem Datum auf der Ueberschrift des Briefes der Archimandriten Akakios und Paulus an Epiphanios [1]) zwei Daten vor, das erste im Eingange des ersten Buches (c. 2), das zweite haer. 66, 20. Der Beginn der Arbeit des Epiphanios fällt hiernach ins 11. Jahr Valentinians I. und Valens', und ins 7. Jahr Gratians, d. h. frühestens Ende Februar 374, spätestens Ende August desselben Jahres. Dagegen schrieb Epiphanios den Abschnitt wider die Manichäer im 13. Jahre des Valens, im 9. des Gratian und im ersten Jahre Valentinians II. (des seit 17. November 375 regierenden Nachfolgers Valentinians I.), also zwischen 1. März und 24. August 376 [2]). Da Epiphanios sonach, als er zur Ausarbeitung des 66. Häresis kam, schon zwei Jahre an seinem Buche gearbeitet hat, so fällt die Vollendung und Herausgabe des Ganzen jedenfalls nicht früher als Ende 376, vielleicht aber erst ins Jahr 377.

Ueber die Zeit, in welcher Philastrius sein Ketzerverzeichniss verfasst hat, fehlen uns leider Angaben von gleicher Genauigkeit. Als Todesjahr des Philastrius wird gewöhnlich 387 angegeben, doch fehlt es an hinlänglicher Beglaubigung dieser Jahreszahl. Jedenfalls lebte er noch im Jahre 381, in

---

[1]) Hiernach wäre das Schreiben, in welchem die Genannten den Epiphanios zur Abfassung des Panarion auffordern, im 92. Jahre Diocletians, im 12. Jahre der Kaiser Valentinian I. und Valens, und im 8. Jahre Gratians verfasst. Der Regierungsantritt Diocletians wird, nach der Feier seiner Vicennalien im November 303, auf den November 283 anzusetzen sein. Valentinian I. trat die Regierung am 25. Februar 364 an, und ernannte am 1. März desselben Jahres den Valens zum Mitregenten. Gratian ward Mitregent am 24. August 367. Folglich wäre der Brief zwischen 25. Februar und 24. August 375 geschrieben. Da dieses Datum indessen zwischen die Daten für den Beginn des Panarion und die Abfassung von haer. 66 mitten hineinfällt, so ist es, auch wenn es glaubwürdig ist, für die Chronologie des Panarion selbst ohne Werth.

[2]) Das weitere Datum im 97. Jahre Diocletians ist offenbar irrig, und ϙζ′ in ϙγ′ zu verbessern.

Digitized by Google

welchem er sich an dem Concil zu Aquileja wider die Arianer betheiligte. Er war damals schon ein alter Mann, und sein Nachfolger in dem Bisthum Brescia, Gaudentius, dessen Chronologie leider ebenfalls im Argen liegt, ist sicher noch vor dem Jahre 397 Bischof geworden, da nach der von Gaudentius auf seinen Vorgänger gehaltenen Gedächtnissrede Ambrosius von Mailand († 397) denselben überlebt hat. Einige nähere Zeitangaben, die jedoch theilweise erst richtig zu stellen sind, ergibt die Schrift des Philastrius selbst. Nach c. 83 war damals, als er schrieb, Parmenianus, der Nachfolger Donatus des Grossen, donatistischer Bischof. Parmenian wurde, nachdem Donat in der Verbannung gestorben war, noch vor Julians Regierungsantritt (also vor 361) zum Bischofe gewählte (vgl. Optat. Milev. c. schisma Donatist. III, 66.) Julian setzte ihn durch Soldaten in sein Bischofsamt ein. Sein Tod fällt ins Jahr 391 oder 392; sein Nachfolger war der ungefähr um dieselbe Zeit mit dem katholischen Bischofe Aurelius gewählte Primian, dessen Wahl zu einem Schisma innerhalb der donatistischen Partei Veranlassung gab [1]). Der späteste Termin für die Abfassung unserer Schrift wäre also das Jahr 392, doch deutet die Art wie Philastrius von Parmenianus als einem erst kürzlich aufgetretenen Häretiker spricht, eher auf die frühere als auf die spätere Zeit seiner Amtsführung [2]); obendrein scheint Philastrius das Jahr 392 nicht mehr erlebt zu haben. Eine genauere Angabe würde c. 112 erhalten, wenn der Text sicher wäre. Der cod. Corb. liest hier: et inde a domino usque nunc anni CCCCXXX plus minus. Dass diese Angabe fehlerhaft ist, liegt auf der Hand, und schon FABRICIUS hat nach dem Vorgange des Latinus Latinius und Anderer die Ziffer CCCCXXX in CCCLXXX verbessert, was jedenfalls das Richtige ist. Eine weitere c. 106 enthaltene Zeitbestimmung ist leider ebenfalls verderbt. Philastrius bestreitet hier die Meinung derer, welche die consummatio saeculi 365 Jahre nach Christi Geburt erwarteten und sagt: quod contrarium invenitur, si ita quis senserit.

---

[1]) Vgl. Augustin. c. ep. Parmen. III, c. 4. c. lit. Petil. 1, 12.

[2]) Haer. 83: (Donatiani) qui et Parmeniani nunc appellantur a Parmeniano quodam qui eorum nuper successit erroribus et falsitati.

Digitized by Google

Nam quadringentos et plus annos transisse cognoscimus, ex quo venit dominus atque completos. Augenscheinlich ist auch hier der Text verderbt. Auf das Richtige führt wohl die andere Lesart iam plus, woraus FABRICIUS plus minus emendirt hat. Hiernach gibt Philastrius die seit Christi Geburt schon verstrichenen Jahre in runder Zahl auf ungefähr 400 an. Eine genauere Zeitbestimmung schien, da das Jahr 365 schon verflossen war, überflüssig.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat also Philastrius ums Jahr 380, vielleicht schon etwas früher, jedenfalls nicht viel später geschrieben. Mithin ist auch aus chronologischen Gründen eine Benützung des Panarion durch Philastrius unwahrscheinlich, da dasselbe, wenn nicht gar erst später, doch jedenfalls nicht viel früher als das Werk des Bischofs von Brescia vollendet worden sein kann, und bei den literarischen Verhältnissen der damaligen Zeit eine weitere Verbreitung des Panarion so schnell nach seiner Abfassung wenig glaubhaft ist, zumal wenn wir den gerade damals nicht eben sehr regen Verkehr zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche in Anschlag bringen.

Digitized by Google

II.

Hippolyts Schrift wider die 32 Ketzereien.

Nach dem bisher Gewonnenen kann es uns nicht an Mitteln fehlen, den allgemeinen Charakter der Grundschrift festzustellen. Wir haben in dem Libellus Pseudotertullians, dem Panarion des Epiphanios und dem Werke des Philastrius drei verschiedene Zeugen, von denen jeder die Grundschrift vor sich hatte. Im Allgemeinen ist nun schon im Vorstehenden dargethan, dass Pseudotertullian die Ordnung der in ihr behandelten Ketzereien am treuesten bewahrt hat. Er hat die Liste derselben weder vermehrt noch vermindert, wenn er gleich ein paar Mal einige verwandte Ketzereien unter einer gemeinschaftlichen Rubrik zusammengefasst hat. Dagegen sind wir einigemale zu der Annahme veranlasst worden, dass er Namen, die in der Grundschrift noch nicht standen, zuerst in seine Bearbeitung derselben eingeführt hat. Dies ist der Fall mit den Montanisten Proclus und Aeschines (haer. 21), dem Quartodecimaner Blastus (haer. 22) und dem Praxeas (haer. 25). Auch mit dem „andern Theodotos“ (dem „Wechsler“ Pseudorig. VII, 36, Eus. H. E. V, 28) wird es eine ähnliche Bewandtniss haben. Von diesen sind Proclus, Blastus, Praxeas und Theodotos auch anderweit bekannt; sie gehören sämmtlich in eine und dieselbe Zeit, ins Ende des 2. und in die ersten Jahre des 3. Jahrhunderts. An Blastus richtete Irenäus, zur Zeit des römischen Bischofs Victor, an den er sich in derselben Angelegenheit als Vermittler wandte, seine Schrift περὶ σχίσματος (Eus. H. E. V, 18), gegen Praxeas, der nach dem Libellus Pseudotertullians bei dem Bischof Victor (Victorinus), wahrscheinlich aber schon bei dessen Vorgänger Eleutherus Unterstützung fand, schrieb Tertullian und wider den Proclus richtete ein anderer Zeitgenosse, der römi-

Digitized by Google

sche Presbyter Cajus unter Victors Nachfolger dem Bischof Zephyrin eine eigene Schrift (Eus. H. E. II, 25. III, 31. VI, 20). Alle drei setzten damals die römische Kirche in lebhafte Bewegung, und zwei von ihnen, Blastus und Praxeas waren selbst in Rom aufgetreten, um Anhänger für ihre Meinungen zu gewinnen (vgl. Eus. H. E. V, 15. 18. Tertull. c. Prax. 1. Pseudotertullian haer. 25). Auch der Wechsler Theodot gehört wie Eus. V, 28 lehrt, nach Rom und war ein Schüler des von Victor aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossenen älteren Theodot, des Gerbers aus Byzanz. Hierdurch ist sowohl der Ort als die Zeit für die Abfassung des pseudotertullianischen Libellus hinlänglich bezeichnet. Wir haben in ihm nicht blos eine lateinische Uebersetzung, sondern eine in Rom, wahrscheinlich noch unter Zephyrin (200—217) entstandene Bearbeitung der Grundschrift, welche sich nicht blos auf einen gedrängten Auszug beschränkte, sondern über die neuesten Ketzereien noch weiter angab, was der römische Epitomator aus eigener Anschauung oder Erfahrung wusste.

Dagegen schloss die Grundschrift statt mit Praxeas, wie wir gesehen haben schon mit Noëtos, wird also mindestens ein Decennium früher als die lateinische Bearbeitung entstanden sein (um 190—195). Ihre Composition ist im Nachfolgenden noch näher zu untersuchen. Vorläufig können wir nur soviel als ausgemacht betrachten, dass sie, wie das oben über die Benützung derselben durch Epiphanios und Philastrius Nachgewiesene zeigt, jedenfalls umfangreicher war als der lateinische Libellus Pseudotertullians. Denn eine Reihe von Nachrichten, welche bei Pseudotertullian fehlen, dagegen bei Epiphanios und Philastrius übereinstimmend erhalten sind, müssen in der gemeinsamen Quelle enthalten gewesen sein.

Das wichtigste Resultat aber für die Charakteristik der Grundschrift ist jedenfalls dieses, dass wir das Ketzerverzeichniss derselben durch Vergleichung des Epiphanios und Philastrius noch sicherer als dies aus Pseudotertullian allein möglich wäre, herstellen können. Die ursprüngliche Liste ist folgende:

Digitized by Google

1. Dositheos.
2. Sadducäer.
3. Pharisäer.
4. Herodianer.
5. Simon.
6. Menander.
7. Saturninus [1]).
8. Basilides.
9. Nikolaos.
10. Ophiten.
11. Kainiten.
12. Sethianer [2]).
13. Karpokras [3]).
14. Kerinth.
15. Ebion.
16. Valentinus.
17. Ptolemäus.
18. Secundus.
19. Herakleon.
20. Markus.
21. Kolarbasus [4]).
22. Kerdon.
23. Markion.
24. Lucanus [5]).
25. Apelles.
26. Tatianus.
27 und 28 zweierlei Kataphryger.
29. Quartodecimaner.
30. Theodotos von Byzanz.
31. Melchisedekianer [6]).
32. Noëtos.

Wir haben also gerade 32 Ketzereien von Dositheos bis Noëtos [1]), was genau mit der bekannten Beschreibung zusammentrifft, welche Photios bibl. cod. 121 von der häresiologischen Schrift des Hippolyt gegeben hat. Diese auch von Eus. (H. E. VI, 22), Hieronym. (de vir. illustr. 61) und dem chron. Pasch. (ed Dind. p. 12) dem Hippolyt zugeschriebene Schrift, welche den Titel *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* führte, ist schon von Andern in dem pseudotertullianischen Libellus wie-

---

[1]) Saturninus (*Σατορνῖνος*) haben Pseudotert. und Philastr. übereinstimmend mit Iren. — Epiph. und Theodoret haben wie Pseudorig. *Σατορνῖλος* (*Σατορνεῖλος*). [2]) Die Form *Σηθιανοί* ist durch Epiph. und Philastr. (vgl. mit Pseudorig. und Theodoret) bezeugt. Pseudotert. hat Sethoitae. [3]) So Epiph. und Philastr. s. o. [4]) Dass Kolarbasus (Pseudotert. Pseudorig.), und nicht Kolorbasus (Epiph. Theodoret) das Richtige sei, hat Volkmar gezeigt. Das Bassus bei Philastr. ist also nicht in Colorbasus sondern in Colarbasus zu emendiren. [5]) So Pseudotert. und Philastr. Dagegen Epiph. und Pseudorig. Lucianus. [6]) Pseudotert. „der andere Theodot" s. o.

[1]) Die von Volkmar a. a. O. S. 85 vorgeschlagene Zählung, nach welcher die beiden letzten Ketzereien (die 31. und 32.) durch Praxeas und „Victorinus" gebildet sein sollen, erledigt sich nach dem oben Bemerkten von selbst.

dergefunden worden. Die von DOELLINGER [1]) erhobenen Einwendungen sind, nachdem der ursprünglich am Schlusse des Ganzen bestrittene Gegner mit Bestimmtheit als Noëtos erkannt ist, um so sicherer als nicht stichhaltig zurückzuweisen [2]). Dagegen finden wir, da wir hier die weitere Frage, ob derselbe Hippolyt, welcher das Syntagma wider die 32 Ketzereien schrieb, zugleich der Verfasser der Philosophumena sein könne, absichtlich bei Seite lassen, an diesem Orte keine Veranlassung, die von DOELLINGER hervorgehobenen Widersprüche beider Schriften nach VOLKMARS Vorgange näher zu beleuchten.

Das gewonnene Resultat wird dadurch bestätigt, dass Epiphanios wenigstens einmal, bei der Bestreitung der Valentinianer, (haer. 31, 33) den Hippolyt neben Irenäus und Clemens von Alexandrien ausdrücklich unter seinen Gewährsmännern nennt, welche die valentinianische Lehre so erschöpfend abgehandelt hätten, dass er dem von ihnen Gesagten nichts weiter hinzufügen könne [3]). Unter der von Epiphanios hier gemeinten Schrift des Hippolyt die Philosophumena zu verstehen, geht schon darum nicht an, weil er wie auch VOLKMAR sieht (a. a. O. S. 56) diese Schrift überhaupt nicht kannte. Da aber von einer andern Schrift des Hippolyt, in welcher er die Valentinianer bestritten hätte, nichts überliefert ist, so kann Epiphanios nur das *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* meinen, wie schon VOLKMAR vermuthete, d. h. eben dieselbe Schrift, welche er nach dem Obigen nachweislich seiner Arbeit zu Grunde legte. Aus den Worten des Epiphanios erfahren wir weiter, dass diese Schrift ebensowenig wie das grosse Werk des Irenäus eine blosse Uebersicht der ketzerischen Meinungen, wie sie der lateinische Bearbeiter bietet, enthalten haben kann. Vielmehr war es dem Hippolyt zugleich um die

---

[1]) Hippolyt und Callist S. 12 ff.

[2]) Vgl. VOLKMAR, a. a. O. S. 86 ff.

[3]) *ἡμεῖς δὲ ἀρκεσθέντες τοῖς τε παρ᾽ ἡμῶν λεχθεῖσιν ὀλίγοις καὶ τοῖς ὑπὸ τῶν τῆς ἀληθείας συγγραφέων τούτων λεχθεῖσίν τε καὶ συνταχθεῖσιν, καὶ ὁρῶντες ὅτι ἄλλοι πεπονήκασι, φημὶ δὲ Κλήμης καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ἱππόλυτος καὶ ἄλλοι πλείους, καὶ θαυμαστῶς τὴν κατ᾽ αὐτῶν πεποίηνται ἀνατροπήν, οὐ πάνυ τι τῷ καμάτῳ προσθεῖναι, ὡς προεῖπον, ἠθελήσαμεν, ἱκανωθέντες τοῖς προειρημένοις ἀνδράσι.*

Digitized by Google

W i d e r l e g u n g (ἀνατροπή) der häretischen Meinungen zu thun. Eben dies geht aus dem von der Paschachronik aufbewahrten Fragmente wider die Quartodecimaner, und aus der von Photios gegebenen Beschreibung des σύνταγμα hervor [1]). Eine nähere Untersuchung des von Epiphanios dieser Quelle Entlehnten wird dies noch allseitiger bestätigen. Dass übrigens Epiphanios den Hippolyt sonst nirgends als Quelle nennt, kommt einfach auf Rechnung seiner nach heutigen Begriffen allerdings ziemlich gewissenlosen Schriftstellerei, welche wenig oder kein Bedenken trug, sich mit fremden Federn zu schmücken. Je genauer wir in seine Compositionsweise hineinblicken können, desto deutlicher wird es, dass er bei Weitem das Meiste, für das er sich nicht ausdrücklich auf eigene Nachforschung beruft, aus älteren Quellen hat, die er höchstens obenhin als συγγράμματα, welche er benutzt habe, bezeichnet. So hat er in dem Abschnitte über die Noëtianer (haer. 57) das bekannte grössere Fragment des Hippolyt gegen Noëtos zu einem grossen Theile fast wörtlich abgeschrieben, ohne die Quelle zu nennen, ja ohne hier auch nur mit einer Silbe anzudeuten, dass er Fremdes wiedergebe. Ueber das Verhältniss übrigens, in welchem dieses Fragment zu der Schrift Hippolyt's wider alle Ketzereien stand, ist bisher viel hin und her gestritten worden. Dass es keine Homilie sei, wie die Ueberschrift angibt, sondern ein Stück aus einem umfassenderen Werke, welches jedenfalls noch andere Ketzereien besprach, geht schon aus den Anfangsworten hervor, welche deutlich auf vorangegangene Ketzerbestreitungen zurückweisen [2]). Nach c. 3 müssen in einem vorangegangenen Abschnitte die Theo-

---

[1]) Chron. Pasch. p. 12 sq. ed. Dind. Photios cod. 121, wonach Hippolyt selbst von den 32 Ketzereien bemerkte, er habe sie w i d e r l e g t (ταύτας δὲ φησὶν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου).

[2]) Ἕτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν, γενόμενοί τινος Νοήτου μαθηταί, ὃς τὸ μὲν γένος ἦν Σμυρναῖος, οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος. Der Gebrauch des Wortes ἕτεροι kann natürlich nicht beweisen, dass nur eine einzige Ketzerei vorher besprochen worden sei, wie für jeden der z. B. den Sprachgebrauch der Philosophumena oder des Epiphanios kennt, nicht erst erinnert werden darf.

Digitized by Google

dotianer bestritten worden sein [1]). Auch der Schluss der Widerlegung c. 8 beweist, dass sie einem grösseren Werke angehört, welches eine ganze Reihe von Ketzereien bestritten hat [2]). Es ist daher jedenfalls die nächstliegende Annahme, welche FABRICIUS, der gelehrte Herausgeber des Hippolytos, vertritt, dass das Fragment gegen Noët, nichts anders als der Schluss unseres *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* sei. Die neuerdings wieder von VOLKMAR dagegen erhobene Einwendung, die Bestreitung des Noëtos sei zu weitläufig angelegt, als dass sie in dem kurzen von Photios beschriebenen Buche hätte Platz haben sollen, hält nicht Stich [3]). Allerdings bezeichnet Photios dieses Buch nur als *βιβλιδάριον*, und wenn es mit der im Eingange der Philosophumena erwähnten, früheren Schrift ihres Verfassers identisch ist, so war es jedenfalls im Vergleiche mit der grossen in zehn Bücher getheilten Häresiologie nur eine summarische Ketzerbestreitung [4]).

---

[1]) *καὶ ταῦτα βούλονται οὕτω διηγεῖσθαι, καὶ αὐτοῖς* (der angeführten Schriftstellen) *μονόκωλα χρώμενοι ὃν τρόπον εἶπεν Θεοδότος, ἄνθρωπον συνιστᾶν ψιλὸν βουλόμενος.* vgl. VOLKMAR, a. a. O. S. 136.

[2]) *ἐπεὶ οὖν ἤδη καὶ ὁ Νοητὸς ἀνατέτραπται, ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἵνα συστήσωμεν τὴν ἀλήθειαν, καθ᾿ ἧς πᾶσαι τοσαῦται αἱρέσεις γεγένηνται, μηδὲν δυνάμεναι εἰπεῖν.* Wie kann man diese Worte nur anders verstehen als so, dass sie nicht blos auf die Widerlegung einer einzelnen Partei (etwa der Theodotianer, wie VOLKMAR will), sondern auf eine ganze Reihe „so grosser" Ketzereien zurückweisen, von welchen allen Hippolyt im Vorhergehenden ebenso wie nun auch von Noëtos nachgewiesen hat, dass sie nichts (d. h. nichts Stichhaltiges) wider die Wahrheit vorzubringen im Stande sind! In Verbindung mit der angeführten Stelle erhalten auch erst die Worte c. 11 ihr gehöriges Licht: *τίς τοίνυν ἀποφαίνεται πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρούς; καὶ γὰρ πάντες ἀπεκλείσθησαν εἰς τοῦτο ἄκοντες εἰπεῖν, ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει· εἰ οὖν τὰ πάντα εἰς ἕνα ἀνατρέχει καὶ κατὰ Οὐαλεντῖνον καὶ κατὰ Μαρκίωνα Κηρινθόν τε καὶ πᾶσαν τὴν ἐκείνων φλυαρίαν, καὶ ἄκοντες εἰς τοῦτο περιέπεσαν, ἵνα τὸν ἕνα ὁμολογήσωσιν αἴτιον τῶν πάντων, οὕτω οὖν συντρέχουσιν καὶ αὐτοὶ μὴ θέλοντες τῇ ἀληθείᾳ ἕνα θεὸν λέγειν ποιήσαντα ὡς ἠθέλησεν.*

[3]) A. a. O. S. 93.

[4]) Philosoph. ab init. (p. 2 ed. Oxon.) *ὧν (αἱρετικῶν) καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες, μηδὲν ἄξιον ἡγησάμεθα τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν, ὅπως δι᾿ αἰνιγμάτων ἡμῶν ἐκθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς αἰσχυνθέντες μήποτε καὶ*

Digitized by Google

Indessen zeigt eine nähere Betrachtung, dass wenigstens die ganze letzte Hälfte des Fragmentes von c. 9 an bis c. 18 gar nicht mehr zur Bestreitung der Noëtianer allein gehört, sondern als *ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας* den Abschluss des ganzen Werkes bildet. Dieser Abschnitt trägt einen ganz ähnlichen Charakter, wie der Schluss der Philosophumena, und würde, wenn die gerade hier sich aufdrängenden Parallelstellen beider Werke zur Annahme eines Verfassers nöthigen, nur um so mehr dafür sprechen, dass Hippolyt auch schon sein älteres häresiologisches Werk nicht ohne eine dogmatische Erörterung über die christliche Wahrheit beschlossen haben werde. Dass die ältere Schrift ganz ebenso wie die jüngere in diesem dogmatischen Abschnitte vorzugsweise die von den zuletzt bestrittenen Gegnern angefochtenen Wahrheiten entwickelt, ist ebenfalls in der Natur der Sache begründet. Ist aber die Lehre des Noëtos und der Noëtianer für Hippolyt — wie jedenfalls schon aus dem sonst über das *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* Bekannten hervorgeht — die eigentliche Hauptketzerei, in deren Bestreitung das ganze Buch auszumünden bestimmt war [1]), so leuchtet ein, dass das auf sie verwendete Mass von Raum und Mühe keinen Rückschluss zulasse auf eine gleich ausführliche Widerlegung der vorangegangenen Ketzereien [2]). Das ganze Werk braucht einschliesslich der Vorrede [3]) und der *ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας* nicht viel

---

τὰ ἄρρητα ἐξειπόντες ἀθέους ἐπιδείξωμεν, παύσωνταί τε τῆς ἀλογίστου γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.

¹) Auch Volkmar sagt (a. a. O. S. 149) von Hippolyt ganz richtig, er habe in seinem *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* die Noëtianer „als die Ausläufer und Spitze aller verruchten Abirrung vom allgemeinen christlichen Glauben" darstellen wollen.

²) Man vergl. beispielsweise das grosse Werk des Irenäus, welches gleichfalls alle dem Verfasser bekannt gewordenen Ketzereien bestritt, und doch den Valentinianern als der eigentlichen Hauptketzerei einen ganz unverhältnissmässig grössern Raum widmet. Auch der pseudoaugustinische Prädestinatus verzeichnet alle der prädestinatianischen Ketzerei vorangehenden Sectenmeinungen zusammen auf dem dritten Theile des Raumes, der den Prädestinatianern gewidmet ist.

³) Das Vorhandensein einer solchen bezeugt Photios cod. 121, wo er sogar Näheres über den Inhalt derselben mitgetheilt hat.

Digitized by Google

umfangreicher gewesen zu sein, als das zehnte Buch der Philosophumena.

Ist aber das Fragment wider Noët aller Wahrscheinlichkeit nach der Schluss des ganzen Werks wider alle Ketzereien, so ergeben sich für die Abfassung desselben eine Reihe weiterer Folgerungen. Zuerst wird durch dasselbe das schon Gefundene bestätigt, dass das *σύνταγμα* Hippolyt's über die Schüler und späteren Anhänger Noët's, namentlich über die römischen Noëtianer, noch keine Nachrichten enthalten haben kann. Weder Praxeas, welchen der lateinische Bearbeiter und Tertullian erwähnen, noch Epigonos und Kleomenes (Pseudorigenes IX, 7) waren darin genannt. Noëtos selbst erscheint vielmehr als ein *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου* aufgetauchter Häretiker (c. Noët. c. 1.). Seine Ketzerei ist schon constatirt, er selbst als „Lästerer des heiligen Geistes“ aus der Kirchengemeinschaft ausgestossen, und in Folge davon Begründer eines eigenen *διδασκαλεῖον* geworden. Aber alles dies hat sich nur in Kleinasien zugetragen, denn hier sind die *μακάριοι πρεσβύτεροι* zu suchen, welche ihn erst vermahnten, dann widerlegten und zuletzt excommunicirten. Selbst der mehrfach wiederkehrende Ausdruck *πρεσβύτεροι* erinnert an den durch Papias und Irenäus bekannten kleinasiatischen Sprachgebrauch. Wir haben also allen Grund anzunehmen, dass die Schrift wider alle Ketzereien nicht in Rom, sondern in Kleinasien geschrieben wurde, ein Ergebniss, welches das früher gefundene Resultat vollkommen bestätigt, dass die Bezugnahme auf die speciell römischen Ketzer aus den Zeiten Victors und Zephyrins erst vom lateinischen Bearbeiter hineingetragen wurde. Hiermit stimmt, dass Hippolyt ein Schüler des Irenäus war, dessen mündliche Mittheilungen nach seinem eigenen Zeugnisse (Phot. cod. 121) die Grundlage seines häresiologischen Werkes bildeten. Auch in seinen kirchlichen und theologischen Anschauungen beurkundet sich Hippolyt als ein treuer Jünger des Irenäus und der vorzugsweise von diesem vertretenen kleinasiatischen Richtung [1]. Da Irenäus um's Jahr 170 nach Gallien

[1] Vgl. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen (1864) p. 70 sqq. Auch Overbeck betrachtet übrigens die angebliche „Homilie“

Digitized by Google

übersiedelte, so werden wir annehmen müssen, dass Hippolyt um diese Zeit schon im reiferen Jünglingsalter stand. Die Abfassung seines häresiologischen Werkes muss aber mindestens zwei Decennien später fallen. Als chronologische Anhaltspunkte haben wir nur, dass seit der Excommunication des Noëtos schon einige Zeit verstrichen sein muss, dass dem Hippolyt aber von den weiteren Schicksalen der noëtianischen Partei, namentlich von ihren zeitweiligen Erfolgen in Rom noch nichts bekannt gewesen sein kann. Der römische Bischof, unter welchem Praxeas in Rom auftrat, und welcher auf dessen Betrieb die bereits ausgesprochene Anerkennung der montanistischen Prophetie und die Kirchengemeinschaft mit den Gemeinden in Asien und Phrygien wieder rückgängig machte (Tertull. adv. Prax. 1), war wahrscheinlich Eleutherus (176—191), derselbe, an welchen der damalige Presbyter zu Lyon, Irenäus, als Friedensbote der gallischen Confessoren abgeschickt ward (Eus. H. E. V, 3). Ungefähr gleichzeitig mit Praxeas muss ein anderer Schüler des Noëtos, Epigonos nach Rom gekommen sein, welcher nach Pseudorigenes (IX, 7) den Patripassianismus nach Rom brachte. Wieder ein Schüler des Epigonos war Kleomenes, dessen Blüthezeit unter Zephyrinus, den zweiten Nachfolger des Eleutherus, fällt. (Pseudorig. a. a. O.). Hiernach muss die Wirksamkeit des Noëtos um einige Zeit früher angesetzt werden, als das Auftreten des Praxeas und Epigonos in Rom, d. h. wohl sehr bald nach der Uebersiedelung des Irenäus nach Gallien. Vermuthlich war seine Excommunication der Anlass, dass seine Schüler Kleinasien verliessen, in der Hoffnung, in Rom, dessen Bischof damals mit den Kleinasiaten auf gespanntem Fusse lebte, eine geneigtere Aufnahme für ihre Lehre zu finden. Noëtos wird also nicht lange nach dem Jahre 170 excommunicirt worden sein [1]). Da

---

wider Noët mit Recht als ein Fragment des grösseren Werkes wider alle Ketzereien, a. a. O. p. 9.

[1]) Die Angabe des Epiph. haer. 57, 1, dass Noëtos ungefähr vor 130 Jahren, also um 245 aufgetreten sei, ist so evident falsch, dass es gar nicht nöthig scheint, dieselbe zu erwähnen, wenn sie nicht bewiese, dass er über die Zeit des Noëtos überhaupt nichts Näheres überliefert fand,

Digitized by Google

nun aber die *πρεσβύτεροι*, welche ihn verurtheilten, von Hippolyt schon unter die Verstorbenen gezählt werden (*οἱ μακάριοι πρεσβύτεροι*), so müssen seitdem schon ein par Decennien verstrichen sein, obwohl Hippolyt immer noch sagen kann, Noëtos sei *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου* aufgetreten. Dies führt uns ungefähr in die Jahre 190—195 als Abfassungszeit seines häresiologischen Syntagma, eine Zeitbestimmung, die sich uns schon oben als die wahrscheinlichste ergab. Da Hippolyt damals noch in Kleinasien weilte, so hatte er von dem Auftreten des Praxeas und Epigonos ebenso wenig wie von der Haltung des römischen Bischofs Victor (191—200) nähere Kenntniss. Dagegen finden wir ihn, wie schon der Osterkanon und das Schriftenverzeichniss auf der Statue zeigt, später in Rom (um 222). Und wenn er ausserdem auch die Philosophumena geschrieben hat, so muss seine Uebersiedelung unter Zephyrinus (200—217) erfolgt sein, und aller Wahrscheinlichkeit nach mehr gegen den Anfang, als gegen das Ende der Amtsführung desselben (bald nach 200) [1]. Dass jedenfalls zwischen der Abfassung jenes Syntagma und der Philosophumena, wenn beide von Hippolyt herrühren, ein sehr langer Zeitraum in der Mitte liegen muss, lehrt das *πάλαι* in der angeführten Stelle der letzteren, in welcher der Verfasser auf sein früheres häresiologisches Werk zurückweist [2].

Das einzige Hinderniss, welches dieser Zeitbestimmung entgegenzustehen scheint, würde die Schrift Tertullians gegen Praxeas sein, wenn Hippolyt dieselbe wirklich wie behauptet wurde, bei seiner Bestreitung des Noëtos benutzt hätte. Denn

---

als die Notiz des Hippolyt, er sei *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου* aufgetreten. Epiph. macht daraus *οὐ πρὸ ἐτῶν πλειόνων* und legt sich für die nähere Zeitbestimmung aufs Rathen.

[1]) Aber auch nicht früher, da er von Victor, dem Vorgänger Zephyrins, nichts zu erzählen weiss.

[2]) Weiter in die Chronologie Hippolyts uns einzulassen, scheint an diesem Orte überflüssig. Seine Geburt fällt nach dem Obigen etwa ums Jahr 150, wenigstens nicht viel später, sein Tod aller Wahrscheinlichkeit nach ins Jahr 235, unter dem Consulate des Severus und Quintianus, in welchem er wie der catalogus Liberianus meldet, zugleich mit dem römischen Bischofe Pontianus in insulam nocivam Sardiniam deportirt wurde,

Digitized by Google

wenn auch das Jahr, in welchem Tertullian gegen Praxeas schrieb, sich nicht ganz zuverlässig ermitteln lässt, so steht doch fest, dass dies nach der auch in Afrika bereits erfolgten Ausscheidung der Montanisten aus der Kirchengemeinschaft geschehen ist. Diese erfolgte aber zwischen 204 und 207, und das letztere Jahr ist für die Abfassung der Schrift gegen Praxeas der späteste Termin[1]). Jedenfalls hat also Tertullian ungefähr ein Decennium später geschrieben, als Hippolyt nach unserer Berechnung den Noët bestritten haben kann. Indessen hat schon VOLKMAR erkannt, dass der „Tractat“ gegen Noët keineswegs wie SEMLER und von KOELLN wollten, als ein Plagiat aus Tertull. adv. Prax. bezeichnet werden kann, vielmehr einen ganz eigenen und selbständigen Gang verfolge[2]), und was die Berührung in den Schriftcitaten und ihrer Auslegung betrifft, so kann, wenn hier die Annahme eines schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnisses unentbehrlich ist, ebenso gut Tertullian den Hippolyt benützt haben als umgekehrt.

Bevor wir dazu übergehen können, die Spuren der Schrift Hippolyt's wider die 32 Ketzereien bei Epiphanios näher zu verfolgen, müssen wir noch einen Blick auf ihr Verhältniss zu den andern häresiologischen Werken des Irenäus, Pseudorigenes und Theodoret werfen.

Eine nochmalige Vergleichung der Tafel S. 7 ergibt nun, dass Hippolyt, Pseudorigenes und Theodoret sich in ähnlicher Weise zu Irenäus verhalten, wie Pseudotertullian, Epiphanios und Philastrius zu Hippolyt. Am deutlichsten ist dies bei Theodoret[3]), welcher h. f. lib. I. zuerst ganz genau mit Irenäus die Reihenfolge „Simon, Menander, Saturnin (Satornil), Karpokrates (und Epiphanes)“ einhält, während Hippolyt zwischen Basilides und Karpokrates die Nikolaiten, Ophiten, Kainiten, Sethianer, Epiphanios die Nikolaiten und Gno-

---

[1]) Vgl. HESSELBERG, Tertullians Lehre entwickelt aus seinen Schriften S. 90 ff. UHLHORN, fundamenta chronologiae Tertull. p. 52 sqq.

[2]) A. a. O. S. 135 flg.

[3]) Zur Quellenkritik Theodorets vgl. in der angef. Schrift von VOLKMAR den Abschnitt „der Zusammenhang Theodorets mit den Philosophumenis“ S. 22 ff. und desselben Abhandlung über Theodoret und Origenes in der Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins zu Zürich 1856, S. 308 ff.

Digitized by Google

stiker einschiebt. Kerinth und Ebion, die nun bei Irenäus zunächst folgen, werden vorläufig zurückgestellt, weil Theodoret sie als die Anfänger einer ganzen Reihe verwandter Secten (Nazaräer, Artemon, Theodot u. s. w.) für das zweite Buch verspart. Dafür schiebt er nun hinter Karpokrates nach Clemens von Alexandrien (στρ. III, 4) den Prodicus und die „Adamiten" ein, als Verwandtes lehrend, nachdem er schon vorher aus Clemens (στρ. III, 2) seine Mittheilungen über Epiphanes, den Sohn des Karpokrates entlehnt hat. Anstatt nun hierauf zu Irenäus zurückzukehren, welcher nach Ebion den Nikolaos erwähnt, schliesst er sich von haer. fab. I, 7 (Valentinianer) der Ordnung einer neuen Quelle an, welche nicht Hippolyt, sondern nur Epiphanios sein kann, da nur dieser wie Theodoret innerhalb der valentinianischen Schule auf Valentin den Secundus, und auf die verschiedenen valentinianischen Parteien die ophitischen Secten folgen lässt. Die Valentinianer Ptolemäus und Herakleon werden ebenso wie die aus Clemens bekannten Cassianus und Theodotos nur beiläufig erwähnt, dagegen aus neuer Kunde die „Askodruten" als eine weitere valentinianische Secte mit angereiht und hieran im theilweise wörtlichen Auszuge aus Epiphanios (haer. 40), die wie es schien, verwandten Archontiker eingefügt. Dies ergibt, unter Zugrundelegung der Ordnung des Epiphanios, von welcher Theodotos nur bei der Stellung der Archontiker abweicht, die Reihenfolge: Valentin, Secundus und Andere, Marcus, Ascodruten, Archontiker, Kolarbasus. Die bei Epiphanios auf die Valentinianer folgenden ophitischen Secten geben dem Theodoret einen Anlass, zu dem ursprünglichen Leitfaden, doch unter Vergleichung des Epiphanios zurückzukehren, dem er bei der Anordnung der Valentinianer nicht wohl zu folgen vermochte, obwohl er ihn sachlich fortwährend benützte. So ergibt sich die weitere Reihe: Barbelioten, Sethianer oder Ophiten, Kainiten. An die Kainiten schliessen passend die Antitakten sich an, fast wörtlich nach Clem. Al. στρ. III, 4. Dann folgen Excerpte aus Pseudorigenes (lib. X) über die Peraten, Monoimos, Hermogenes. Ueber letzteren fand er noch bei Eus. H. E. IV, 24, die Notiz, dass Theophilos von Antiochien wider ihn geschrieben habe. In Eusebios fortlesend am er

dann weiter (H. E. IV, 28—30) zu Tatian und den Enkratiten, Severus und Bardesanes, und (mit einstweiliger Uebergehung des H. E. V, 13 besprochenen Apelles) zu Florinus und Blastus (H. E. V, 15. 20). Nachdem so sämmtliche von Simon herstammende Gnostiker, welche durch ihre Aeonenlehre untereinander näher verwandt waren, aufgezählt sind, kehrt er mit der Besprechung des ebenfalls „von Simon ausgegangenen“ Kerdon und seines Schülers Markion (h. f. I, 24) zu Irenäus zurück und reiht dann alle Namen von Schülern des Markion an, die er bei Eusebios V, 13 und in einer andern unbekannten Quelle auftreiben kann. Die Lehre des Apelles wird nach Pseudorigenes (lib. X) dargestellt, dagegen kann er den Epiphanios hier nicht nachgeschlagen haben, da er den Lucianus mit Stillschweigen übergeht. An die Markioniten schliesst Theodoret dann (nach jüngeren Quellen) den Manes an, der ebenfalls Dualist war. Im zweiten Buche verzeichnet Theodoret diejenigen Parteien, welche zwar die göttliche Monarchie festhalten, aber ketzerische Meinungen über Christus hegen: Ebion, die Nazaräer, Kerinth, Artemon, Theodotos von Byzanz, die Melchisedekianer, Elkesaiten, Paul von Samosata, Sabellius, Marcellus und Photin. Als Leitfaden dient hier ausser Eusebios Pseudorigenes Lib. X, dessen Anordnung „Kerinth, Ebion, Theodot von Byzanz, Melchisedekianer“ den Rahmen bildet, nur dass nach Eus. H. E. III, 27. 28 Ebion vor Kerinth zu stehen kommt. Auch den Artemon (oder Artemas) und den Namen des andern Theodot hat er aus Eus. H. E. V, 28, dessen Nachrichten er überhaupt in der äusserlichsten Weise mit den Angaben des Pseudorigenes zusammenschweisste (vgl. noch Eus. H. E. VII, 26—30 und dazu Volkmar, Hippolyt und die römischen Zeitgenossen S. 27 ff.). Auch im dritten Buche (Nikolaiten, Montanisten, Noëtianer, Quartodecimaner, Novatus, Nepos) wird Eusebios und das Summarium der Philosophumena (nebst einer dritten unbekannten Quelle) zusammengearbeitet, wie sich denn aus letzterem allein die Aneinanderreihung der Montanisten und Noëtianer erklärt (vergl. auch Volkmar a. a. O. S. 46 flg. 50). — Diese Uebersicht ist von Wichtigkeit, um das Verhältniss Theodorets zu seinen Quellen zu bestimmen. Die Grundlage seines Werkes ist

Digitized by Google

Irenäus, den er namentlich mit Hilfe des Eusebios und des X. Buches der Philosophumena zu ergänzen und (lib. II u. III) fortzusetzen versucht. Neben diesen Hauptquellen sind für einzelne Abschnitte und Notizen noch Clemens von Alexandrien und Epiphanios, und wohl auch das eine oder andere nicht mehr nachweisbare Buch benützt. Dagegen erwecken die zahlreichen Namen älterer Ketzerbestreiter, welche Theodoret bei jeder Gelegenheit registrirt, nur einen Schein von Gelehrsamkeit, der sich bei genauerem Einblicke in seine Compositionsweise zerstreut. Die meisten dieser Namen sind aus Eusebios, oft in der allergedankenlosesten Weise zusammengelesen. Dies gilt namentlich auch von der zweimaligen Erwähnung des Hippolyt, welcher als Bestreiter des Markion (haer. fab. I, 25) und der Nikolaiten (h. f. III, 1) vorkommt. Die erstere Nachricht hat er sicher nur aus Euseb. (H. E. VI, 22), aus dem er bei Weitem die meisten der dort angeführten Schriftstellernamen zusammengestoppelt hat (vgl. H. E. IV, 24. 25. V, 13). Die zweite Notiz findet sich zwar nicht in der Kirchengeschichte des Eusebios vor, floss aber zuverlässig ebenfalls aus einer abgeleiteten Quelle, vielleicht aus derselben, aus welcher Stephan Gobaros seine Nachricht von der Bestreitung des Nikolaos durch Hippolytos schöpfte (Photios cod. 232)[1]. Denn von einer unmittelbaren Benutzung der Schrift Hippolyt's wider die 32 Ketzereien fehlt jede Spur und das X. Buch der Philosophumena war ihm sicher nicht unter Hippolyt's Namen bekannt [2].

Ebenso unzweifelhaft wie Theodoret haben die Philosophumena den Irenäus benutzt, was für eine ganze Reihe von Abschnitten gar keines Nachweises bedarf. Wichtiger ist, dass Irenäus auch für Pseudorigenes die Grundschrift darbot, deren Rahmen er freilich nicht eben strenge festhielt, wie er denn überhaupt sich in der Anordnung des Stoffes keine geringere Freiheit nahm als Theodoret und im Summarium (lib. X) die

---

[1]) Vgl. auch Volkmar a. a. O. S. 93.

[2]) Freilich auch nicht unter dem Namen des Origenes. Ueber die Origenescitate Theodorets vgl. Volkmar, Monatsschr. d. wissenschaftl. Vereins in Zürich a. a. O. S. 325 ff.

Digitized by Google

eigne lib. V—IX befolgte Anordnung vielfach umändert. Trotz dem lassen sich noch überall, wo er von der Ordnung des Irenäus abweicht, die Gründe seines Verfahrens verfolgen [1]. Die Reihenfolge des Irenäus „Simon, Menander, Saturnin, Basilides" wird gleich von vornherein vielfach durchbrochen. An die Spitze treten die neuen Nachrichten über die Naassener, Peraten, Sethianer, Justin. An Simon den Irenäus fons et radix aller Ketzereien nannte, und von dem Pseudorigenes aus eigner Einsicht in die *ἀποφάσις* noch vieles über Irenäus hinaus zu erzählen weiss, reiht sich dann zuerst Valentin und seine Schule, nur theilweise nach Irenäus, dann sofort die neuen Nachrichten über Basilides. Da Saturnin mit Basilides zusammengehört, so musste nun dieser (nach Irenäus) sich anschliessen, und für Menander blieb nur Raum zu einer beiläufigen Erwähnung. Dann folgen wieder nach neuen Nachrichten die verwandten Häretiker Markion und sein Schüler Prepon. Nun (VII. 32) kehrt er wieder zu Irenäus zurück, den er bei Saturnin verlassen hat. Da Basilides schon anderweit behandelt ist, so ist Karpokrates der nächste, an welchen bei Irenäus Kerinth, die Ebioniten, Nikolaiten, Kerdon und Markion sich anreihen. Pseudorigenes befolgt genau dieselbe Ordnung, nur dass er zwischen Ebioniten und Nikolaiten zwei neuerdings hervorgetretene, den Ebioniten verwandte Parteien, die Theodotianer und Melchisedekianer einschiebt. Dem Irenäus zu Liebe bringt er sogar den Markion kurz noch einmal, erwähnt dann noch den Schüler des Markion, Lucianus, und reiht VII, 38 noch einen zweiten Schüler des Markion, Apelles an. Bei Irenäus waren nun nur Tatian und die Enkratiten und die verschiedenen ophitischen Parteien noch übrig. Pseudorigenes folgt also auch hier noch seinem Leitfaden, schiebt aber vorher aus neuen Quellen die Doketen und den Monoimos, und sodann zwischen Tatian und die Enkratiten den Hermogenes, die Quartodecimaner und zweierlei (rechtgläubige und patripassianische) Montanisten ein. Die Kainiten „und Ophiten" werden dann ebenso wie die „Nochaiten" (Noraiten?) und andre „Aehnliche" (d. h. wohl vornehmlich die von Irenäus haer. 1, 29 erwähnten, nicht näher benannten

---

[1] Vgl. Volkmar, Hippolyt und die röm. Zeitgenossen S. 151 ff.

Digitized by Google

Gnostiker) nur kurz berührt, da ja schon Lib. V nach neuen Quellen über nahe verwandte Secten ausführlich berichtet worden war. Hiermit sind die Nachrichten des Irenäus erschöpft, daher sich Pseudorigenes nun sofort (lib. IX) zu den Haupt ketzern seiner Zeit, zu Noëtos und seinen römischen Anhängern wendet. — Was nun die übrigen Quellen dieser Darstellung betrifft, so kommen die neu aufgefundenen zum Theil sehr weitschichtigen Nachrichten über die Naassener, Peraten, Basilidianer, Valentinianer, Doketen, Monoimos, Hermogenes, die simonianische Apophasis, das gnostische Buch Baruch, die *Παράδοσις Σήθ* und die Schrift des Markioniten Prepon an diesem Orte nicht weiter in Betracht. Von andern Quellen benutzte er vielleicht noch die Denkwürdigkeiten Hegesipps, mit dessen Ketzerkatalog er sich wenigstens einmal, und zwar grade in einem Zusammenhange, wo er sich von der Ordnung des Irenäus entfernt, auffallend berührt [1]). Dagegen ist beachtenswerth, dass die Schrift Hippolyts wider die 32 Ketzereien jedenfalls nicht als Leitfaden gedient hat, wie schon ein Blick auf die in beiden Werken wesentlich abweichende Anordnung bietet. Beide stimmen nämlich in der Reihenfolge insgemein nur da überein, wo auch Irenäus mit ihnen zusammenstimmt. Nur zweimal berühren sich beide auch abgesehen von Irenäus in der Anordnung. Die erste obendrein nur theilweise Ausnahme ist die Anordnung der Schüler des Valentin im Eingange des VI. Buches: Secundus, Ptolemäus, Herakleon, Marcus, „Kolarbasus", doch folgt Pseudorigenes auch hier dem Irenäus wenigstens in der Stellung des Secundus vor Ptolemäus, während das *σύνταγμα* Hippolyts die umgekehrte Ordnung bietet. Um so sicherer wird dagegen Herakleon an dieser Stelle aus dem *σύνταγμα* entnommen sein, da er im Contexte, wo Pseudorigenes an Irenäus sich anschliesst, fehlt, trotzdem aber der einzige von den sonst noch im Contexte aus anderen Quellen entlehnte

---

[1]) Hegesipp gibt (Eus. H. E. IV. 22) folgendes Verzeichniss: Simonianer, Kleobianer, Dositheaner, Gorothener, Masbotheer, Menandrianer, Markioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer. Abgesehn von der Ordnung des „Satornil" nach Basilides stimmt Pseudorig. also mit der Reihenfolge „Menander, Markion, Karpokrates" überein.

Digitized by Google

Name ist, welcher im Verzeichnisse selbst eine Stelle findet, während die Häupter der morgenländischen Schule Axionikos und „Ardesianes" dort übergangen werden. Mit nicht geringerer Wahrscheinlichkeit geht der „Kolarbasus" als besonderes Sectenhaupt auf das *σύνταγμα* Hippolyts zurück, da er nur dem Missverständnisse einer Bemerkung des Irenäus seine Entstehung verdankt, mithin überall wo er uns ausser dem *σύνταγμα* begegnet, auf eine (unmittelbare oder mittelbare) schriftstellerische Abhängigkeit von demselben hindeutet [1]). Bei der zweiten Uebereinstimmung, welche die markionitische Schule betrifft, kommt Irenäus, der über dieselbe überhaupt nichts Näheres gibt, nicht mit in Betracht. Beide Schriften, das *σύνταγμα* und die Philosophumena, schliessen an Markion dessen Schüler Lucianus oder Lucanus, und an diesen weiter den Apelles an, dessen Lehre dem Pseudorigenes offenbar in der Darstellung des *σύνταγμα* vorlag [2]). Auch in den Abschnitten über die Melchisedekianer, Nikolaiten und die zweierlei Kataphryger ist, wie schon VOLKMAR gesehn hat, das *σύνταγμα* Quelle, [3]) und ganz dasselbe

---

[1]) Vgl. VOLKMAR, a. a. O. S. 90 flg.

[2]) Vgl. VOLKMAR, a. a. O. S. 88. 91 flg. Merkwürdig ist übrigens, das Pseudorig. wie Epiph. die Form Lucianus bieten, während Pseudotert. und Philastr. übereinstimmend Lucanus lesen.

[3]) A. a. O. S. 89 flg. 92. Dass Pseudorig. die Namen Proclus und Aeschines nicht kennt, ist ein neuer Beweis für das schon oben Gefundene, dass diese Namen in der Grundschrift nicht gestanden haben können. Den „andern" Theodotos kennt er zwar VII, 35, lässt ihn aber X, 24 aus, und es muss sehr zweifelhaft bleiben, ob derselbe in der Grundschrift stand, da wenigstens Pseudotert. den von Pseudorig. namhaft gemachten Stand des Mannes (*τραπεζίτης*) nicht kennt, also hierfür doch eine selbständige (wohl mündliche) Quelle scheint angenommen werden zu müssen. Umgekehrt weiss die alte von Eus. (H. E. V 28) excerpirte römische Schrift (das kleine Labyrinth) zwar von Theodotos dem *τραπεζίτης* als einem Schüler des *σκυτεύς*, aber nichts von einer jenem eigenthümlichen, „melchisedekianischen" Ketzerei. Auch innere Gründe sprechen dafür, dass die melchisedekianische Lehre nicht auf judenchristlich-monarchianischem, sondern auf gnostischem Boden gewachsen ist (vgl. auch NEANDER, gnost. Systeme S. 187 flg.) und wenigstens ursprünglich mit dem Monarchianismus des Gerbers Theodot gar nichts zu schaffen hatte, wenn auch jener andere Theodotos, wie wir nach den übereinstimmenden Zeug-

Digitized by Google

Abhängigkeitsverhältniss scheint in dem Abschnitte über die Quartodecimaner stattzufinden [1]). Trotzdem bleibt die Grundschrift Hippolyts für die Philosophumena nur eine Nebenquelle, was für die Annahme eines und desselben Verfassers immerhin etwas Bedenkliches hätte, wenn uns nicht gleich das Summarium lehrte, wie wenig Pseudorigenes an seine eigne, frühere Anordnung des Stoffes sich gebunden hat.

Schliesslich ist das eigne Verhältniss der Grundschrift Hippolyts zu Irenäus noch näher zu betrachten. Dass Irenäus ihm als Quelle gedient, sagt er selbst, nur ist merkwürdig, dass er sich nicht auf die Schrift, sondern auf die mündlichen Vorträge des Irenäus beruft, welche er in übersichtliche Ordnung zusammengestellt habe [2]). Man könnte daher

nissen der Zeitgenossen nicht bezweifeln dürfen, persönlich sich bei seinem Auftreten in Rom dem „Gerber" angeschlossen hat, sei es nun, dass er seine früheren gnostischen Ideen aufgab, oder dass er umgekehrt erst später zu denselben geführt wurde.

[1]) Vgl. Pseudorig. VIII, 18 mit Pseudotert. 22. Fragm. ex Hippolyti c. omn. haer. libro in Chron. pasch. ed. Dind. p. 12 und Epiph. haer. 50. Mit dem Fragment und Epiph. stimmt der Vorwurf der *φιλονεικία*, mit ersterem die Berufung auf Christus als das wahrhafte Pascha, mit letzterem die Bemerkung, dass die Quartodecimaner wenn sie auf das Gesetz und dessen Fluch sich berufen, das ganze Gesetz zu halten verbunden sind, überein, womit die ähnliche Wendung bei Pseudotert. zu vergleichen ist: quis autem nesciat, quoniam evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigit? Dagegen übergeht auch Pseudorig. den Blastus ebenso wie Epiph. und Philastr. mit Stillschweigen, was ein neuer Beweis ist, dass seine Erwähnung nur dem lateinischen Bearbeiter angehört. — Wenn übrigens Volkmar a. a. O. S. 92 als einen weiteren Beweis der Abhängigkeit der Philosophumena von der Grundschrift Hippolyts den Umstand anführt, dass beide zwar dem Irenäus in der so unchronologischen Reihenfolge „Karpokrates, Kerinth, Ebioniten" nachschreiben, aber ohne zugleich die Nikolaiten folgen zu lassen, so ist dies ein Irrthum. Die Philosophumena schliessen ja auch hierin dem Iren. sich an, denn dass sie im Anschlusse an die Ebioniten die verwandten Theodotianer und Melchisedekianer einschieben, ist doch keine Abweichung von der Ordnung des Irenäus. Anders stehts freilich mit der Grundschrift Hippolyts, wovon noch weiter zu reden sein wird.

[2]) Vgl. Photios cod. 121: *ταύτας (τὰς λβ αἱρέσεις) δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου, ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι.*

Digitized by Google

auf die Vermuthung kommen, dass Hippolyt, als er seine *σύνοψις* der von Irenäus mündlich empfangenen Mittheilungen veranstaltete, noch keine Gelegenheit hatte, das grosse häresiologische Werk seines Lehrers zu vergleichen. Was über Ort und Zeit der Abfassung beider Schriften sich ausmitteln lässt, scheint diese Annahme als eine mögliche offen zu lassen. Irenäus schrieb nach adv. haer. praef. 3 und nach I, 13, 7 in Gallien, nach III, 3, 3 zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (c. 176 — 191). MASSUET lässt ihn erst in der letzten Zeit dieses Bischofs, oder gar erst zur Zeit des Victor, um 192 seine Widerlegung der falschen Gnosis verfassen, und beruft sich auf den Umstand, dass Irenäus bereits die Uebersetzung des A. T. durch Theodotion kennt (III, 21, 1), welche nach Epiphanios (de pond. et mens. 17.) unter Commodus (184 nach dem Chron. Pasch.) entstanden sein soll. Doch ist diese letztere Zeitbestimmung (vgl. dagegen CREDNER, Beiträge II, 255 sq.) zu unsicher. Ebenso wenig verlässlich sind die Angaben in dem Chronicon des Eusebios über das Auftreten der Kataphryger (171), und des dem Irenäus ebenfalls schon bekannten Tatian (172). Selbst das ist nicht sicher, ob Irenäus, als er sein grosses Werk schrieb, noch Presbyter oder schon Bischof (seit 177 oder 178, nach der Angabe des Eusebios H. E. V, 1 vgl. c. 5) war, da die Worte in der Vorrede des V. Buches: quoniam in administrationem sermonis positi sumus schwerlich einen so bestimmten Beweis für sein bischöfliches Amt, wie MASSUET annimmt, enthalten. Doch ist es wegen der Gleichzeitigkeit des römischen Bischofes Eleutherus jedenfalls das Wahrscheinlichere, dass Irenäus erst nach der Uebernahme des bischöflichen Amtes circa 180 n. Chr., vielleicht noch etwas später geschrieben hat. Die Benutzung seines Werkes durch Hippolyt scheint also chronologisch nicht unmöglich zu sein, obwohl, da der letztere in Kleinasien schrieb, es immerhin fraglich ist, ob etwa ein Decennium später das Werk des Irenäus schon bis dorthin verbreitet war.

Um so wichtiger wird unter diesen Umständen die Frage, ob die Ordnung der Ketzereien bei Hippolyt zur Annahme einer schriftstellerischen Benutzung des irenäischen Werkes nöthigt. Um hier ein richtiges Urtheil zu gewinnen, müssen

Digitized by Google

wir zunächst die Composition des Irenäus selbst etwas näher ins Auge fassen. Wie ich nun schon an einem andern Orte erinnert habe [1]), so bildet bei Irenäus der Abschnitt adv. haer. I, 22, 2 — 27, 4 eine Art Anhang zu der ausführlichen Darstellung des Valentinianischen Systems, dessen Quelle ein älteres häresiologisches Werk war, welches mit dem Magier Simon begann und mit Markion schloss. Abgesehen von der noch näher zu betrachtenden, von dem Vorangegangenen wesentlich abweichenden Behandlungsweise dieser Kapitel gewinnt auch die sonst so wunderliche neue Einleitung haer. I, 22, 2 nur durch diese Einsicht ihr richtiges Licht. Während man nach der dem ganzen Werke vorausgeschickten Vorrede erwarten muss, dass Irenäus sich nur mit den Valentinianern beschäftigen werde, über welche ihm, wie er gleich im Eingange bemerkt, ὑπομνήματα von Schülern Valentins und manches, was er durch persönliche Streitunterredung erfahren, zu Gebote stand, so beginnt plötzlich nach den die Darstellung abschliessenden Worten I, 22, 1 eine neue Einleitung, in welcher Irenäus als seine Aufgabe bezeichnet, alle Häretiker aufzuspüren und ihre eigenthümlichen Meinungen zu widerlegen; und nun erst erinnert er sich, dass man um diese Irrlehren in ihren Ursprüngen zu verstehn, mit dem Samariter Simon beginnen müsse. Trotzdem wird in den spätern, der Widerlegung dieser Ketzer gewidmeten Büchern nur gelegentlich auf andre Parteien Rücksicht gonommen. Die Bestreitung der Valentinianer bildet nach wie vor für Irenäus die eigentliche Aufgabe. Diese Inconcinnität wird ihre zureichende Erklärung nur darin finden, dass Irenäus schon hier in der Einleitung eine ältere Ketzerbestreitung benutzte, welche er im Anhange seiner Darstellung des valentinianischen Systemes verwerthet. Diese ältere Quelle muss bis zu Ende von c. 27 gereicht haben, wo wir abermals einem allgemeinen Schlusse begegnen (§. 4). Der Rest des ersten Buches c. 28 — 31 bildet einen von Irenäus selbständig beigefügten Nachtrag zu dem in seiner Quelle vorgefundenen Ketzerverzeichnisse, wie schon die von den vorhergehenden

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung über die ophitischen Systeme I., Zeitschrift für wissensch. Theol. 1863, 4. S. 421.

Digitized by Google

Capiteln wesentlich abweichende, ins Detail der gnostischen Lehren genauer eingehende Darstellung zeigt. Aeusserlich scheidet sich dieser Abschnitt abermals durch eine neue Einleitung von der vorhergehenden Erörterung ab [1]). Dem Inhalte nach enthält zunächst c. 28 Nachträge zu den früher besprochenen Ketzereien: zuerst die mit Saturnin und Markion in Verbindung gesetzten Enkratiten, zu denen auch Tatian trotz seiner angeblich valentinianischen Aeonenlehre gerechnet wird; sodann eine des *πορνεύειν* und des *φαγεῖν εἰδωλοθύτα* beschuldigten Partei, welche aber merkwürdigerweise nicht mit den „Nikolaiten" zusammengebracht, sondern den Basilidianern und Karpokratianern zugewiesen wird. Dann folgen Mittheilungen über andre gnostische (ophitische) Parteien, welche ganz den Charakter einer ersten Darstellung tragen, und mit der Weise des Irenäus seine valentinianischen Quellen zu verwerthen, so sehr harmoniren, dass man ihm grade hier, wenn auch freilich mit Unrecht den Vorwurf machen konnte, er habe die von ihm vorgefundenen Sectenmeinungen „valentinianisch verschoben." Diese Mittheilungen gehen nach des Irenäus eigener Angabe auf die *συγγράμματα* der betreffenden Häretiker zurück, welche

---

[1]) Der Schluss c. 27, 4 wird damit gemacht, dass er nach der kurzen Darstellung der Lehre Markions bemerkt, dass alle, welche auf irgend eine Weise die Wahrheit verletzen, und die kirchliche Predigt verfälschen, die Schüler und Nachfolger des Samaritaners Simon seien, und dann fortfährt: quamvis non confiteantur nomen magistri sui ad seductionem reliquorum, attamen illius sententias docent: Christi quidem Jesu nomen tanquam irritamentum proferentes, Simonis autem impietatem varie introducentes mortificant multos, per nomen bonum sententiam suam male disperdentes et per dulcedinem et decorem nominis amarum et malignum principis apostasiae serpentis venenum porrigentes iis. Ganz ohne allen innern Zusammenhang reiht Iren. nun c. 28, 1 seine Nachträge mit folgenden Worten an: ab his autem qui praedicti sunt (d. h. von allen vorhererwähnten Ketzereien bis auf Markion herab!) iam multae propagines multarum haeresum factae sunt, eo quod multae ex ipsis, imo omnes velint doctores esse et abscedere quidem ab haeresi, in qua fuerunt, aliud autem dogma ab alia sententia et deinceps alteram ab altera componentes, nove docere insistunt, semetipsos adinventores sententiae quamcunque compegerint enarrantes. Ut exempli gratia dicamus: a Saturnino et Marcione qui vocantur Continentes etc.

Digitized by Google

er selbst gekannt und durchforscht hat (adv. haer. I, 31, 2). Fassen wir nun den ausgeschiedenen Abschnitt c. 22, 2—27, 4 etwas näher ins Auge, so muss es auf den ersten Blick auffallen, dass der hier gebotene Stoff ziemlich ungleichmässig behandelt ist. Während einige Partien, namentlich die über Menander, Saturnin, Kerdon und Markion offenbar den Eindruck eines dürftigen Excerptes aus einer älteren Darstellung machen, ist dagegen der Abschnitt über Simon den Magier, und noch mehr der über Karpokrates verhältnissmässig ausführlich. Der Grund hierfür liegt auf der Hand: er benutzte für beide Parteien neben der häresiologischen Urschrift, die ihm zu Gebote stand, noch mündliche Ueberlieferungen, sowie besondere schriftliche Quellen, zum Theil wohl die eignen Schriften der betreffenden Secten, wie er beidemal selbst getreulich angemerkt hat (c. 23, 4, 25, 5). In Bezug auf Markion verheisst Irenäus eine künftige Widerlegung desselben aus seinen Schriften (27, 4), namentlich will er seine Verstümmelung der „Reden des Herrn und des Apostels" an einem andern Orte ausführlich zurückweisen. Doch zeigt er sonst nirgends in seinem Elenchus eine nähere Kenntniss seiner Schriften, und wiederholt an den wenigen Stellen, wo er seiner noch Erwähnung thut, fast nur das I, 27, 2 und 3 Gesagte (vgl. III, 11, 7. 12, 9 und 12. 13, 4. 24, 3). Auch was er sonst über die Zeit seines Auftretens (III, 4, 3. vgl. mit III, 3, 4) und seinen Doketismus bemerkt (IV, 33, 2) wird Irenäus aus abgeleiteten Quellen geschöpft haben [1]. Eine Bestätigung unserer Annahme, dass Irenäus für c. 22, 2 — 27, 4 eine eigne häresiologische Schrift benutzt hat, finden wir noch in dem Abschnitte über Kerdon (c. 27, 1.). Nach dem handschriftlichen Bestande kann es nämlich nicht zweifelhaft sein, dass in der Zeitbestimmung über das Auftreten des Kerdon in Rom gelesen werden muss, *ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου, ἔννατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀπο-*

[1] Auch die Nachricht III, 12, 12, die Markioniten hätten einen guten und einen bösen Gott gelehrt, beruht sicher nicht auf näherer Einsicht in die spätere Entwicklung ihrer Lehre, sondern nur auf ungenauer Darstellung der markionitischen Lehren, vgl. IV, 24, 3 wo sich das Richtige findet.

Digitized by Google

στύλων ἔχοντος. Abgesehen von dem cod. Passerat., dessen Varianten MASSUET benutzt hat, stimmen hier sämmtliche Handschriften in der Lesart nonum überein. Dagegen ist es nun nach haer. III, 3, 3 nicht minder gewiss, dass Irenäus den Hyginus nicht als neunten, sondern als a c h t e n römischen Bischof zählte und dies wird bestätigt durch haer. III, 4, 3, wo alle Handschriften ohne Ausnahme sub Hygino, qui fuit octavus episcopus (*ἐπὶ Ὑγίνου, ὃς ἦν ὄγδοος ἐπίσκοπος,*) lesen [1]). Das gegentheilige Zeugniss des Eusebios (H. E. IV, 11), welcher beidemale „der n e u n t e" liest, kann nicht in Betracht kommen, denn da er beide Stellen aus Irenäus unmittelbar hinter einander aufführt, so musste ihm der handgreifliche Widerspruch beider Angaben auffallen, und er berichtigt daher wie er meint die eine durch die andre, indem er beidemale *ἔννατος* liest, ohne zu merken, dass er sich hierdurch in einen neuen Widerspruch mit seiner eignen, dem Irenäus selbst entlehnten Zählung versetzt. Dass die Schwierigkeit bei Irenäus nicht mit COTELIER dadurch gelöst werden könne, dass Petrus das einemal mitgezählt, das andremal ausgelassen werde, hat schon MASSUET gesehn. Ein alter Schreibfehler ist bei einer d e r a r t i g e n Variante auch nicht anzunehmen. Vielmehr liegt hier offenbar in der Stelle I, 27, 1 eine andere Zählung vor, zu welcher das alte Papstverzeichniss, welches dem catalogus Liberianus zu Grunde liegt, den Schlüssel bietet. Dieser aus dem Jahre 230 stammende Katalog zählt nämlich die ersten Päpste nach Petrus nicht wie Irenäus und nach ihm Eusebios thut „Linus, Anacletus, Clemens," sondern „Linus, Clemens, Cletus, Anacletus", schiebt also (abgesehen von der hier nicht weiter in Betracht kommenden Umstellung des Clemens) noch einen dem Irenäus unbekannten römischen Bischof ein, und zählt demnach den Hyginus wirklich als den neunten Bischof seit Petrus. Wie es nun auch mit der geschichtlichen Glaubwürdigkeit dieser Angabe, speciell mit der Verschiedenheit oder Identität des Cletus und Anacletus stehe, so haben wir hier jedenfalls die eigne Tradition der römischen Kirche selbst, welche mit der Lesart nonum an der Stelle Irenäus I, 27, 1

---

[1]) Vgl. auch die gleich nachher folgenden Worte: Marcion autem illi succedens invaluit sub Aniceto decimum locum episcopatus continente.

Digitized by Google

vollkommen zusammenstimmt. Hierdurch ist nun aber auch der Widerspruch in der Zählung bei Irenäus, welchen der cod. Passerat. und Eusebios beide auf umgekehrte Weise, aber vergeblich zu beseitigen suchen, erklärt. Irenäus fand die Angabe *ἐπὶ Ὑγίνου, ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος* einfach in seiner Quelle vor, und schrieb sie dieser arglos nach, während er an der späteren Stelle des dritten Buches auf Grund eigner Forschung die andere Angabe bietet, Hyginus sei der achte römische Bischof gewesen.

Wir können nach dem Allen noch mit ziemlicher Sicherheit die Quellen angeben, aus welchen Irenäus seine Kenntniss der gnostischen Meinungen geschöpft hat. Ausser dem was er durch mündliche Mittheilungen in Erfahrung gebracht hatte, und wohin ausser den Ueberlieferungen Polykarps und eines ungenannten kleinasiatischen Presbyters und (mittelbaren) Apostelschülers [1]) namentlich die Streitunterredungen mit Valentinianern von der Richtung des Ptolemäus gehören, hat er folgende Schriften in den Händen gehabt: 1) die gleich im Eingange erwähnten *ὑπομνήματα* von Schülern Valentins, 2) *συγγράμματα* der Simonianer oder wie mir wahrscheinlicher dünkt eine eigene, mit Citaten versehene Schrift über sie, 3) *συγγράμματα* der Karpokratianer, 4) *συγγράμματα* verschiedener "ophitischer" Parteien, 5) eine zusammenhängende, häresiologische Schrift von Simon bis Markion, 6) das *σύνταγμα* des Märtyrers Justin *πρὸς Μαρκίωνα* (haer. IV, 6, 2) [2]).

Von besonderem Interesse für uns wäre es nun, über die unter Nr. 5 genannte Häresiologie Näheres ausmitteln zu können. Irenäus ist ihr offenbar in der Reihenfolge der bestritte-

---

[1]) Vgl. adv. haer. IV, 27—32. Aus den Worten des Iren. ergibt sich, dass er keine Schrift, sondern mündliche Mittheilungen im Sinne hat. Dieselben bekämpfen in eingehender Weise die gnostische Trennung des Demiurgen vom höchsten Gott. Dieser Presbyter ist wohl jener haer. 1, 15, 6 erwähnte *θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας*.

[2]) Ob Irenäus ausserdem auch die Denkwürdigkeiten Hegesipps benutzt habe, ist nicht mehr auszumitteln. Die mit Hegesipp (Eus. H. E. IV. 22) zusammenstimmende Liste der römischen Bischöfe kann er auch auf anderem Wege kennen gelernt haben.

Digitized by Google

nen Ketzereien treulich gefolgt (höchstens mit Ausnahme des kurzen Abschnittes über die Nikolaiten, wenn dieser in der Grundschrift gestanden hat, s. u., und der ebenso kurzen Notiz über die Ebioniten, welche er wie sich weiter zeigen wird, selbständig beifügte.) Dagegen ist es sehr unwahrscheinlich, dass in der Urschrift die Valentinianer gefehlt haben, obwohl Irenäus, der gerade über diese im Besitze der reichlichsten Quellen war, natürlich hier seinen eigenen Nachrichten den Vorzug gibt, und die Schule Valentins, nachdem er sie im Vorhergehenden so ausführlich behandelt hat, in dem kürzeren Ketzerverzeichnisse auslässt. Was nun den Verfasser dieser Urschrift betrifft, so haben wir schon anderwärts[1]) die Vermuthung ausgesprochen, dass es kein anderer war als der Märtyrer Justin, welcher nach seinem eigenen Zeugnisse ein *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* abgefasst hat (Apol. I, c. 26). Die Schriften Justins waren dem Irenäus wenn auch nicht sämmtlich, so doch theilweise bekannt. Aus den *σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα* theilt er selbst ein Bruchstück mit (haer. IV. 6, 2) welches Eusebios ihm nachgeschrieben hat (H. E. IV, 18) und aus derselben Schrift stammt wohl auch das zweite (von Eusebios a. a. O. ebenfalls erwähnte) Citat aus Justin (haer. V, 26, 2). Auf Justin geht ferner auch die Nachricht zurück, dass der Magier Simon vom Kaiser Claudius in Rom durch eine Bildsäule geehrt worden sei (haer. 1, 23, 1). Bekanntlich hat sich Justin, welcher diese angebliche Simonssäule selbst gesehn, durch die von ihm falsch gedeutete Inschrift derselben täuschen lassen (Apol. I. 26. 56). Von seinem häresiologischen Werke gibt uns Justin leider keine nähere Beschreibung; allein da er Apol. I, 26 (vgl. c. 56 und 58) zuerst von Simon und Menander, darnach von Markion dem noch lebenden handelt, und zuletzt diejenigen welche Näheres über diese vermeintlichen Christen wissen wollen, auf sein Buch wider alle Ketzereien verweist, so ist sehr wahrscheinlich, dass dasselbe grade von Simon und Menander bis Markion gereicht haben wird. Es ist daher wohl keine zu kühne Combination, in der von Irenäus benutzten Urschrift gegen die

[1]) A. a. O. S. 421.

Ketzereien von Simon und Menander bis Markion die Schrift des Märtyrers Justin wiederzuerkennen, um so mehr da nach dem oben über die Chronologie des römischen Bischofs Hyginus Bemerkten die römische Abkunft der Grundschrift sehr wahrscheinlich ist. Dann wird aber wohl auch die Nachricht von der Bildsäule schon in der Ketzerbestreitung Justins gestanden, und von Irenäus aus dieser herübergenommen worden sein, um so mehr da der Letztere sonst keine Bekanntschaft mit Justins Apologien verräth, Justin selbst aber auf diese ihm besonders entsetzliche Geschichte mehrfach zurück kommt [1]). Wahrscheinlich ist auch die nur von Irenäus, nicht von Justin selbst angeführte Schrift gegen Markion nichts anders als der letzte Haupttheil seines *σύνταγμα* gegen alle Ketzereien selbst [2]), der wegen seines beziehungsweise grösseren Umfangs auch als ein selbständiges Buch betrachtet werden konnte. Wir vermuthen also, dass wir die unter 5 und 6 verzeichneten Quellen des Irenäus auf eine einzige zurückzuführen haben, welche keine andere war als *Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων σύνταγμα.*

---

[1]) Die Worte Apol 1, 56 über Simon berühren sich einigermassen mit dem von Irenäus Gemeldeten, doch nicht so, dass Iren. grade diese Stelle vor Augen gehabt haben müsste.

Justin:	*Irenäus:*
(οἱ φαῦλοι δαίμονες) προεβάλλοντο ἄλλους, Σίμωνα μὲν καὶ Μένανδρον ἀπὸ Σαμαρείας, οἳ καὶ μαγικὰς δυνάμεις ποιήσαντες πολλοὺς ἐξηπάτησαν καὶ ἔτι ἀπατωμένους ἔχουσι. Καὶ γὰρ παρ' ὑμῖν, ὡς προέφημεν, ἐν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ ἐπὶ Κλαυδίου καίσαρος γενόμενος ὁ Σίμων καὶ τὴν ἱερὰν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων εἰς τοσοῦτο κατεπλήξατο, ὡς θεὸν νομισθῆναι καὶ ἀνδριάντι . . . τιμηθῆναι.	et cum adhuc magus non credidisset deo et cupidus intendit contendere adversus apostolos, uti et ipse gloriosus videretur esse et universam magicam adhuc amplius scrutans, ita ut in stuporem cogeret multos hominum, quippe quum esset sub Claudio Caesare a quo etiam statua honoratus esse dicitur propter magicam. Hic igitur a multis qua deus glorificatus est etc.

Die Berührungen beider Stellen sind ganz so, wie die Berührungen zweier Stellen desselben Schriftstellers über denselben Gegenstand.

[2]) Vgl. auch Volkmar, die Zeit Justins des Märtyrers. Theol Jahrb. 1855, S. 270 flg.

Digitized by Google

Wie weit Irenäus sich sonst in dem bezeichneten Abschnitte an seine Quelle gehalten habe, kann aus seinem häresiologischen Werke allein nicht ermittelt werden. Ganz ohne Veränderung kann er den Stoff schon darum nicht herübergenommen haben, da er wenigstens für zwei in der Urschrift enthaltene Ketzereien, die Simonianer und Karpokratianer, wie wir sahen, noch eigene Quellen benutzte. So scheint namentlich der Abschnitt haer. 1, 25, 6 ein eigener Zusatz zu sein. Hier wird eine gewisse Marcellina erwähnt, welche unter Anicet nach Rom gekommen sei und dort Viele vom Glauben abwendig gemacht habe. Anicet war nach Eusebios 157—168 römischer Bischof, eine Zeitbestimmung, welche nur um ein Geringes zu berichtigen sein wird [1]). Wenn nun die Ketzerbestreitung Justins, welche jedenfalls etwas früher entstanden ist als die erste Apo-

---

[1]) Eine speciellere Untersuchung über die Zeit Markions und die Reihenfolge der römischen Bischöfe muss einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben. Bekanntlich weichen die lateinischen Papstkataloge von den griechischen grade bei Anicet sowohl in der Reihenfolge als auch in der Regierungsdauer ab, indem sie ihn noch vor Pius setzen und ihm nur 4 Jahre zuschreiben. Die Grundschrift aus dem Jahre 230 liess wenigstens in einem der Exemplare, aus welchen der Chronist vom Jahre 354 schöpfte, den Anicet ganz weg, und veranschlagte für Hyginus XII, für Pius XX Jahre, zusammen 32 Jahre, welche den von Eusebios den drei Papstregierungen des Hyginus, Pius und Anicet zugetheilten 30 Jahren ziemlich genau entsprechen (Hyginus IV, Anicet XI, Pius XV Jahre). In den 20 Jahren des Pius sind 4 + 16 Jahre enthalten, von denen nur die letztern auf des Pius eigne Rechnung kommen. Die ganze Verwirrung ist dadurch entstanden, dass ein Abschreiber des Katalogs dem Hyginus durch Versehn die XII Jahre Anicets zuschrieb, diesen ganz überging, und die 4 Jahre des Hyginus mit den 16 Jahren des Pius verband. Ein Späterer merkte das Versehn wenigstens theilweise, und schob den Anicet ohne Angabe von Regierungsjahren an falscher Stelle ein, wogegen in anderen Handschriften sich die Angabe Hyginus ann. XII, Anicetus ann. IV, Pius ann. XVI. erhalten haben muss. Darnach hat der Chronist von 354, welcher aus seinen Consularfasten Anfang und Ende der Papstregierungen berechnete, aus den verschiedenen Ueberlieferungen jene wunderliche Liste combinirt, welche den Forschern soviel Schwierigkeiten gemacht hat (Hyginus ann. XII [138—149. Anicet. ann . . . .] 150—153, Pius ann. XX, 146—161). Da die Zeugnisse des Hegesippos und Irenäus die Reihenfolge „Hyginus, Pius, Anicet“ vollkommen sicher stellen, und auch die Regie-

logie, etwa ums Jahr 145 geschrieben wurde [1]), so liegt die Unmöglichkeit, dass jene Angabe in der Grundschrift stand, von selbst auf der Hand. Aber wenn man auch um der Bestreitung des Markion willen, welcher nach Irenäus ebenfalls erst unter Anicet in Rom auftrat (haer. III, 4, 3 vgl. III, 3, 4), das *σύνταγμα* Justins wider alle Ketzereien bis in die ersten Jahre Anicets herabrücken wollte, so führt doch die Nachricht über Marcellina selbst auf eine spätere Zeit, da sich so wie es hier geschieht, nur ein n a c h Anicet schreibender Verfasser ausdrücken konnte, Justin selbst aber unmöglich den Anicet überlebt haben kann. Gehört aber die Notiz über Marcellina nicht der Grundschrift, sondern dem Irenäus an, so werden wir dem letztern jedenfalls den ganzen Abschnitt haer. 1, 25, 4—6 zuweisen müssen, da §. 4 und 5 die bereits erwähnte Berufung auf die eigenen Quellen der Karpokratianer vorkommt. Ein Zusatz zu dem in der Grundschrift enthaltenen Ketzerverzeichnisse wird auch in der Notiz über „diejenigen, welche Ebioniten genannt werden" haer. 1, 26, 2 anerkannt werden müssen. Denn schwerlich konnten schon um die Mitte des 2. Jahrh. die Ebioniten so ohne Weiteres mit andern ketzerischen Parteien in eine Reihe gestellt werden. Irenäus hebt als vornehmste Ketzereien dieser Partei, welche also jedenfalls zu seiner Zeit

---

rungsjahre durch Eusebios controlirt werden können, so werden wir kein Bedenken tragen, die ursprüngliche Liste der Lateiner folgendermassen herzustellen: Hyginus ann. IV, Pius ann. XVI (Eus. XV), Anicet ann. XII (Eus. XI). Die Berechnung nach Jahren unserer Zeitrechnung hat zwei Anhaltspunkte: den Regierungsantritt Alexanders, gleichzeitig mit dem des Primus von Alexandrien, Trajani XI, d. h. 107/8 u. Z., eine Angabe, in welcher Eus. mit den lateinischen Katalogen zusammentrifft, und das Todesjahr Urbans, des Vorgängers Pontians, unter welchem die älteste lateinische Liste verfasst wurde, 230 aer. Dion. Hiernach hat Hyginus 135 bis 139, Pius 139—155, Anicet 155—167 regiert, was so ziemlich mit der Berechnung des Eus. übereinstimmt. Auf absolute Genauigkeit kann diese Angabe freilich darum keinen Anspruch machen, weil die ältesten Verzeichnisse offenbar nur die vollen Jahre, nicht aber die Monate und Tage angaben, welche letztere erst der Chronist vom Jahre 354 ohne alle Gewähr durch die Ueberlieferung hinzufügte.

[1]) Volkmar die Zeit Justin des Märtyrers Theol. Jahrb. 1855 S. 282. 468.

schon aus der Kirchengemeinschaft geschieden war, theils ihre mit Karpokrates und Kerinth verwandte Christologie, theils ihren Judaismus hervor, namentlich ihre Verwerfung des Paulus als eines Abtrünnigen vom Gesetz, und der kanonischen Evangelien mit Ausnahme des „Matthäus," desgleichen ihr Festhalten an der Beschneidung und den übrigen Bestimmungen des jüdischen Cerimonialgesetzes und die Verehrung Jerusalems als „Hauses Gottes." Von allen diesen judenchristlichen Eigenthümlichkeiten kann aber keine schon von Justin als „ebionitische Ketzerei" charakterisirt worden sein. Denn theils war zu Justins Zeit die Ausscheidung des Judenchristenthums aus der Gemeinschaft der „katholischen" Kirche noch gar nicht allgemein vollzogen, theils nahm grade Justin selbst bekanntlich demselben gegenüber eine versöhnlichere Stellung ein. In der vielbesprochenen Stelle dial. cum Tryph. c. 47 spricht er nur denjenigen Judenchristen, welche auch den Heiden die Beschneidung und Gesetzbeobachtung aufnöthigen wollten, nicht aber den andern, welche nur für sich am Gesetze festhalten, die Seligkeit und die kirchliche Gemeinschaft ab. Ebensowenig kann Justin aber wie dial. cum Tryph. c. 48 lehrt, die ebionitische Christologie als eigentliche Ketzerei, d. h. als eine aus der Kirchengemeinschaft scheidende, der Seligkeit beraubende Lehre betrachtet haben [1]). Eine „Ketzerei der Ebioniten" existirte also für Justin überhaupt noch nicht. Vielmehr kann nach

---

[1]) Die Bemerkung von Semisch (Justin der Märtyrer II, S. 71), dass jene scheinbare „Indifferenz" Justins nur eine „strategische Sicherheitsmassregel" sei, kann uns in obigem Urtheile nicht irre machen. Jene *τινὲς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους*, welche zwar bekennen, dass Jesus der Christ sei, trotzdem aber ihn für einen *ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον* halten, werden von ihm augenscheinlich ganz anders als die Gnostiker behandelt, denen er den Christennamen gar nicht zugesteht, sondern von ihnen nur bemerkt, dass sie Christen „genannt werden" oder „sich als Christen bekennen," obwohl sie Christum in Lehre und Leben verleugnen. Während er bei Erwähnung der Letztern niemals versäumt, ihre Gottlosigkeit mit Worten der Entrüstung hervorzuheben (Apol. 1, 26. dial. c. Tryph. c. 35), braucht er gegen die Anhänger der ebionitischen Christologie kein schmähendes Wort, sondern versucht nur in ruhiger Erörterung das Unzureichende und Unhaltbare ihrer Lehre nachzuweisen.

Digitized by Google

seinen eignen Aeusserungen nicht zweifelhaft sein, dass er in seiner Schrift wider alle Ketzereien nur solche Parteien bestritten habe, welche durch Lehre und Leben sich als *ἄθεοι* und *ἀσεβεῖς* erwiesen. In der Hauptstelle dial. c. Tryph. 35 werden als die von Christus vorausverkündigten *ψευδοπροφῆται, ψευδόχριστοι* und *ψευδοαπόστολοι* diejenigen bezeichnet, *οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν, ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ προσελθόντες*, d. h. wie es gleich nachher heisst, diejenigen, welche den Weltschöpfer und den von ihm verheissenen Messias und den Gott des A. T.'s lästern, und sich an den gottlosen heidnischen Ceremonien, vor Allem wohl an den Götzenopfern betheiligen, also in Lehre und Leben Christum, obwohl sie nach ihm sich nennen, verleugnen [1]). Als die hauptsächlichsten dieser Ketzer werden angeführte *Μαρκιανοί, Οὐαλεντινιανοί, Βασιλιδιανοί, Σατορνιλιανοί* und Andere mehr, welche sämtlich von den Urhebern der Sectenmeinungen den Namen führen. Wie diese Aufzählung eingestandenermassen nicht vollständig ist, so ist sie auch, wie schon die Voranstellung der *Μαρκιανοί* zeigt, (möge man unter diesen nun Markioniten oder Anhänger des Marcus verstehn), nicht der in dem *σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων* beobachteten Reihenfolge entsprechend.

Leider ist die Ketzerbestreitung Justins frühzeitig spurlos verloren gegangen. Tertullian scheint sie noch gekannt zu haben [2]), vielleicht auch noch der Verfasser des „kleinen La-

---

[1]) *ἄλλοι γὰρ κατ' ἄλλον τρόπον βλασφημεῖν τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προφητευόμενον ἐλεύσεσθαι Χριστόν, καὶ τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ διδάσκουσιν, ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας, καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν, ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν. Καὶ Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσιν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι τοῖς χειροποιητοῖς, καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι.*

[2]) adv. Valent. c. 5. nec undique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot iam viri sanctitate et praestantia insignes, nec solum nostri antecessores, sed ipsorum haeresiarcharum contemporales, instructissimis voluminibus et prodiderunt et retuderunt, ut Justinus, philosophus et martyr, ut Miltiades ecclesiarum sophista, ut Irenaeus omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster, virginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas.

Digitized by Google

byrinths" [1]), dagegen weiss schon Eusebios darüber nichts mehr als was er aus den Anführungen in der grösseren Apologie und bei Irenäus abnehmen konnte. (H. E. IV, 11). Auch Hieronymus und Photios (bibl. cod. 125) haben das Buch nicht mehr gekannt. Theodoret führt zwar (h. f. I. prooem.) den Justinus ausdrücklich unter den von ihm benützten Quellen an, und citirt ihn auch als Bestreiter Simons, Menanders, der Nazaräer, Ebioniten, (Kerinths?) und Markions. Aber es ist mehr als zweifelhaft, ob er die häresiologische Schrift Justins jemals in den Händen hatte, vielmehr hat er, wenn er hier überhaupt auf die Quellen zurückging, nur die grössere Apologie (c. 26. 56. 58) und den Dialog mit Tryphon (c. 47) im Sinne, wie schon die Namen der als „von Justin widerlegt" aufgeführten Ketzereien beweisen.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls war die Ketzerbestreitung des Märtyrers Justin am Ende des 2. und am Anfange des 3. Jahrh. noch bekannt, und die Möglichkeit, dass Hippolyt in seiner Schrift gegen die 32 Ketzereien sie neben den mündlichen Vorträgen des Irenäus als Quelle benutzt, muss wenigstens offen bleiben. Vergleichen wir nun die Reihenfolge der Ketzereien bei Irenäus und Hippolyt, so zeigt sich bei aller Uebereinstimmung im Einzelnen doch auch manche Verschiedenheit. Folgende Tafel wird die Uebersicht erleichtern.

Irenäus.	*Hippolyt.*
Valentin und seine Schule.	——
Simon.	5. Simon.
Menander.	6. Menander.
Saturnin.	7. Saturnin.
Basilides.	8. Basilides.
——	9. Nikolaiten.
——	10. Ophiten.
——	11. Kainiten.

[1]) Bei Eus. H. E. V, 28: *καὶ ἀδελφῶν δέ τινων ἐστὶ γράμματα, πρεσβύτερα τῶν Βίκτορος χρόνων, ἃ ἐκεῖνοι πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις ἔγραψαν, λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος καὶ ἑτέρων πλειόνων, ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός.* Freilich können diese Worte so weit sie auf Justinus Bezug haben, auch nur auf die grössere Apologie gehn.

Digitized by Google

Irenäus.	*Hippolyt.*
——	12. Sethianer.
Karpokrates.	13 Karpokrates.
Kerinth.	14. Kerinth.
Ebioniten.	15. Ebion.
Nikolaiten.	——
——	16. Valentinianer.
——	17. Ptolemäus.
——	18. Secundus.
——	19. Herakleon.
——	20. Marcus.
——	21. Kolarbasus.
Kerdon.	22. Kerdon.
Markion.	23. Markion.
——	24. Lucanus.
——	25. Apelles.
Enkratiten und Tatian.	26. Tatianus.
„Barbelioten."	——
„Ophiten."	——
„Kainiten."	——
——	(haer. 27—32 gehen über Irenäus hinaus.)

Vorstehende Tafel zeigt, dass wenigstens von Simon bis Markion das Ketzerverzeichniss bei beiden in der Hauptsache auf einen gemeinschaftlichen Rahmen zurückweist. Dass Hippolyt die Valentinianer nicht mit Irenäus voranstellt, kann nichts für seine Unabhängigkeit von der Schrift des Letztern beweisen, da für ihn die Bestreitung dieser gnostischen Partei nicht Hauptsache ist. Dagegen ist schon auffälliger, dass er die Nikolaiten nicht nach Ebion, sondern nach Basilides erwähnt. Ein chronologischer Grund lag für ihn nicht vor, denn seine eigene Anordnung ist chronologisch nicht richtiger. Der von VOLKMAR (Hippolyt und die römischen Zeitgenossen S. 149) angeführte Grund, dass die Nikolaiten als Urketzer im indiscrete vivere den für so sittenlos erklärten Basilidianern hätten angefügt werden müssen, hält nicht Stich, da sie dann jedenfalls vor die Basilidianer gehörten; und ebenso wenig ist ein genügender innerer Grund für die Umstellung der ophitischen Parteien abzusehn, da Hippolyt sich hier in allem übrigen so genau an seine Quelle angeschlossen zu haben scheint. Hierzu kommt, dass

Digitized by Google

Hippolyt grade für die vier von ihm hinter einander aufgeführten Parteien „Nikolaiten, Ophiten, Kainiten, Sethianer“ die Darstellung des Irenäus entweder gar nicht, oder doch nur als Nebenquelle benutzt haben kann. Von den bei Hippolyt näher besprochenen gnostischen Lehren der Nikolaiten erwähnt Irenäus nichts, und wenn auch die Namen der Ophiten und Kainiten auf Grund der Darstellung des Irenäus gebildet sein könnten, so zeigt doch die Uebergehung des ganzen bei Irenäus so ausführlichen Abschnittes über die Barbelonitenlehre, sowie das Kapitel über die Sethianer, dass hier bei Hippolyt eine selbständige Darstellung vorliegt. Dies ist um so bemerkenswerther, da er den Namen „Barbelo“ wie namentlich Philastrius haer. 33 lehrt, zwar kannte, aber bei den Nikolaiten anbringt, im Zusammenhange mit einer Reihe bei Irenäus theils gar nicht, theils an verschiedenen Orten zerstreut vorkommender Notizen. Hierzu kommt endlich, dass in den Abschnitten über Ophiten und Kainiten zwar wesentlich dieselben Sectengestalten geschildert werden wie bei Irenäus, aber ohne dass sich eine sichere Spur schriftstellerischer Benutzung entdecken lassen will. Unter diesen Umständen aber gewinnt die Bemerkung Bedeutung, dass die Darstellung der „ophitischen“ Parteien bei Irenäus in den selbständig von ihm beigefügten Nachtrag gehört, sich aber noch nicht in der Urschrift fand. Es muss deshalb die Vermuthung sehr nahe liegen, dass Hippolyt in dem Haupttheile seiner Bestreitung der Ketzereien von Simon bis Markion unmittelbar die Urschrift benutzt habe. Diese Annahme wird auch durch den Umstand unterstützt, dass Irenäus bei aller Verwandtschaft der geschilderten Sectenmeinungen doch nirgends von Hippolyt wie von dem Verfasser der Philosophumena einfach abgeschrieben wurde, und dass auch die Spuren, welche auf schriftstellerische Benutzung deuten, jedenfalls nur sehr vereinzelt vorkommen. Bei den verschiedenen valentinianischen Parteien könnte man den Mangel an wörtlicher Uebereinstimmung etwa aus dem Umstande erklären wollen, dass Hippolyt hier eine sehr umfangreiche Arbeit auf wenige Bemerkungen zurückzuführen hatte. Aber auch die übrigen Abschnitte stimmen ebensowenig in der Form der Darstellung mit Irenäus überein. Am bestimmtesten tritt die Differenz bei der von Irenäus verhält-

Digitized by Google

nissmässig ausführlicher geschilderten Lehre der Karpokratianer hervor, wo Hippolyt (wie Pseudotertullian haer. 9 und Philastrius haer. 35 zeigen) den aus Clemens Alexandrinus bekannten, von Irenäus aber völlig übergangenen Monismus des Systems (die Lehre von der μία ἀρχή oder der μονάς) andeutungsweise berührt, dagegen nichts von der platonischen Präexistenzlehre weiss, welche Irenäus ziemlich ausführlich behandelt. Da aber wie wir früher sahen, grade bei den Karpokratianern Irenäus die Nachrichten seiner Quelle selbständig vermehrt, so ist diese Erscheinung doppelt bemerkenswerth. Dasselbe wiederholt sich bei den Simonianern, wo Irenäus ebenfalls eigne Quellen besass. Die Darstellung bei Philastrius (haer. 29) lässt grade durch die Ausführlichkeit, mit welcher Hippoiyt hier ausgeschrieben ist, eine genauere Vergleichung zu; trotzdem zeigt sich, dass mit Ausnahme einiger allgemeiner Angaben, welche aus gemeinsamer Quelle stammen mögen, Hippolyt hier unabhängig von Irenäus gearbeitet hat. Eine wörtliche Uebereinstimmung findet in diesem Abschnitte fast nirgends statt; dafür fehlt vieles von Irenäus Erwähnte bei Hippolyt, und umgekehrt hat der Letztere eine Reihe von Angaben, welche Ersterer nicht bietet, z. B. die Erwähnung des Fleckens Githai als Geburtsort des Simon, des hölzernen Pferdes und seiner simonianischen Deutung, sowie die Geschichte von dem Zusammentreffen Simons mit Petrus in Rom, und seinem verunglückten Auferstehungsversuch. In allen diesen Punkten stimmt aber Pseudorigenes mit Philastrius überein, [1]) wodurch evident wird, dass diese sämmtlichen Angaben wirklich schon bei Hippolyt gestanden haben. Von diesen Notizen lässt sich aber wenigstens eine, die Nachricht über den Geburtsort Simons, mit Wahrscheinlichkeit auf Justinus zurückführen [2]). Um so weniger

---

[1]) Selbst in der Bezeichnung Γιτθηνός (Gittaeus) statt ἀπὸ Γιτθῶν (Γιττῶν), wie Justin (Apol. 1, 26). Euseb. Chron. und H. E. (II. 22.) und Epiph. (haer. 21, 1), sowie die Clem. Homilien (II, 22, vgl. auch Recogn. II, 12) und die apostol. Constitutionen (VI, 7) bieten.

[2]) Die andre Möglichkeit, dass hier statt Justinus vielmehr die Clementinischen Recognitionen als Quelle gedient haben, muss allerdings offen bleiben. Mit den Recognitionen stimmt auch die Angabe Hippolyts, dass Dositheos der Urheber der Sadducäischen Secte gewesen sei (Pseu-

Digitized by Google

werden wir Bedenken tragen, auch für die Nachrichten über die Ketzerhäupter Menander, Saturnin, Basilides, Kerinth, Kerdon und Markion nicht sowohl die Schrift des Irenäus, als vielmehr die Urschrift Justins als Quelle Hippolyts zu vermuthen. Eine schriftstellerische Berührung mit Irenäus scheint allerdings in dem Abschnitte über Basilides vorzuliegen, wo Hippolyt nach dem übereinstimmenden Zeugniss von Pseudotertullian, Philastrius und Epiphanios ebenso wie Irenäus die zwei untersten Aeonen der Hebdomas weggelassen hat. Doch bleibt hier die Möglichkeit offen, dass diese Weglassung schon von der gemeinsamen Quelle verschuldet war, deren Unvollständigkeit weder Irenäus noch Hippolyt durch selbständige Nachrichten ergänzen konnten. Einen festeren Anhaltepunkt für die Annahme schriftstellerischer Benutzung des Irenäus durch Hippolyt würde die bei beiden übereinstimmende Einreihung der Ebioniten hinter Kerinth bieten, wenn zu der Uebereinstimmung in der Reihenfolge auch sachliche oder gar wörtliche Uebereinstimmungen hinzuträten. Denn da Justin jedenfalls die Ebioniten noch nicht in seine Ketzerliste eingereiht haben kann, so liegt die Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit Hippolyts von Irenäus in diesem Abschnitte am Nächsten. Trotzdem will sich auch hier keine sichere Spur einer wörtlichen Berührung mit Irenäus zeigen, und so weit sich wenigstens nach vorhandenen Textresten urtheilen lässt, zeigt Hippolyt mit den so bemerkenswerthen Notizen des Ersteren keine Bekanntschaft, während Pseudorigenes hier wie anderwärts den Irenäus wörtlich ausgeschrieben hat [1]. Sollte also Irenäus auch in der Anordnung des Stoffes benutzt sein, so

---

dotert. praet. Epiph. haer. 13. Philastr. haer. 4 vgl. Recogn. I, 54). Dagegen wissen weder die Recognitionen noch die Homilien, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, etwas von dem Fluchgebete des Petrus über Simon in Rom und des letztern verunglückter Himmelfahrt oder Auferstehung, wovon doch schon Hippolyt eine Kunde hatte vgl. Philastr. haer. 29. Pseudorig. VI, 20.

[1]) Freilich ist der Text Hippolyts durch Pseudotertull. haer. 11. und Philastr. haer. 37, die sich hier gegenseitig ergänzen, nur sehr trümmerhaft überliefert. Ersterer erwähnt nur den Judaismus, letzterer die Verwerfung der Gottheit Christi von Seiten der Ebioniten.

Digitized by Google

hat er jedenfalls nur als Nebenquelle gedient, und selbst dies ist nicht sicher, da in der engeren Zusammenstellung der Ebioniten mit Kerinth Hippolyt auch unabhängig mit Irenäus zusammengetroffen sein kann. Jedenfalls hat er auch hier noch anderweite Nachrichten gehabt, die er den von Irenäus gebotenen vorzog. Die Creirung eines Sectenhauptes Ebion, welcher ein Schüler oder Nachfolger des Kerinth sein soll, kommt sicher auf Hippolyts eigene Rechnung. Sonach scheinen nur die valentinianischen Parteien und Tatian zu bleiben, für welche eine unmittelbare Abhängigkeit Hippolyts von der Ketzergeschichte des Irenäus angenommen werden könnte. Was die Ersteren betrifft, so kann allerdings der Stoff aus Irenäus entlehnt sein, mit Ausnahme des über Herakleon Gesagten, den Irenäus überhaupt nicht nennt. Ja die Erwähnung des „Kolarbasus" als besonderen Sectenhauptes scheint sich nur aus einer schriftstellerischen Benutzung der Stelle Irenäus haer. I, 14, 1 erklären zu lassen. Andrerseits ist zu beachten, dass wenigstens die Reihenfolge „Ptolemäus, Secundus, Herakleon, Marcus, Kolarbasus" nicht aus Irenäus genommen sein kann, da dieser den Secundus vor dem Ptolemäus behandelt; auch scheint es, dass bei schriftstellerischer Abhängigkeit von Irenäus der von diesem noch nicht erwähnte Herakleon ebenso wie bei Epiphanios die letzte Stelle unter den valent. Schülern erhalten haben würde. Endlich ist die von Philastr. haer. 42 aufbewahrte Deutung des abgefallenen Verräthers Judas auf den Fall des zwölften der Aeonen von Irenäus zwar erwähnt (haer. I, 3, 3), aber nicht als eigenthümliche Lehre des Marcus. Dagegen liegt allerdings bei Tatian die Annahme einer schriftstellerischen Benutzung des Irenäus sehr nahe, theils wegen der gleichen Anordnung desselben (hinter Markion und seine Schule), theils wegen der hier deutlicher als irgendwo hervortretenden sachlichen Uebereinstimmung (vgl. Irenäus haer. I, 28, 1 mit Pseudotertullian haer. 20. Philastrius haer. 48).

Ziehen wir aus dem eben Erörterten das Ergebniss, so scheint die Composition des *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* folgende gewesen zu sein. Den eigentlichen Leitfaden für das Ganze wird nicht das grosse Werk des Irenäus, sondern die von demselben haer. I, 22, 2 — 27, 4 benutzte Grundschrift,

Digitized by Google

die ältere Häresiologie des Märtyrers Justinus abgegeben haben. Die Ordnung derselben wird, wie eine Vergleichung der Ketzerverzeichnisse bei Irenäus und Hippolyt ergibt, folgende gewesen sein: 1) Simon, 2) Menander, 3) Satornil (so, und nicht Saturnin Just. dial. c. Tryph. c. 35), 4) Basilides, 5) Nikolaos, 6) Karpokrates (oder Karpokras, wie Epiphanios und Philastrius bieten), 7) Kerinth, 8) Valentin, 9) Kerdon, 10) Markion. Die Stellung des Nikolaos und des Valentin ergibt sich aus der Ordnung bei Hippolyt; doch ist es bei dem Ersteren allerdings fraglich, ob er der Grundschrift angehört habe.

Ausser dieser Grundschrift scheint Hippolyt nun auch die Ketzerbestreitung des Irenäus (wenigstens lib. I) schon gekannt und hie und da als Nebenquelle benutzt zu haben. So möglicherweise bei der Anordnung der Ebioniten („Ebions") und Tatians, bei letzterem ebenso wie bei „Kolarbasus" vielleicht auch in sachlicher Beziehung. Doch ist hier überall die Annahme wenigstens nicht unmöglich, dass alle diese Berührungen mit dem Schriftwerke des Irenäus nur auf den von letzterem empfangenen mündlichen Mittheilungen beruhn, was hinsichtlich Tatians wenigstens keine chronologische Unmöglichkeit ist; und auch hinsichtlich des „Kolarbasus" bleibt immerhin die Möglichkeit stehen, dass Hippolyt sich ein Missverständniss des von Irenäus schon mündlich gebrauchten Ausdruckes *Κολαρβάσος* für die markosische Tetras oder Tetraktys habe zu Schulden kommen lassen. Dass jedenfalls Marcus schon längere Zeit bevor Irenäus sein Buch schrieb, aufgetreten ist, beweisen die von Irenäus haer. I, 15, 6 citirten jambischen Senare eines ungenannten Autors, den Irenäus *ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας* nannte d. h. wohl jenes auch adv. haer. IV, 27 — 32 citirten kleinasiatischen Presbyters, dessen Unterweisung er empfing, als er noch in seinem Heimatlande verweilte. Folglich kann Hippolyt recht wohl auch die Nachrichten über Marcus und dessen (missverstandene) *τετρακτύς* noch in Kleinasien aus dem Munde des Irenäus vernommen haben.

Alle übrigen Berührungen mit Irenäus, namentlich auch in den Abschnitten über die „ophitischen" Parteien, erklären sich vollständig aus mündlichen Mittheilungen. Und jedenfalls wird es immer bemerkenswerth bleiben, dass Hippolyt sich

Digitized by Google

nur auf die mündlichen Unterweisungen, nicht aber auf die Schrift seines gefeierten Lehrers berufen hat, ein Umstand, der sein völliges Licht nur durch die Annahme erhalten wird, der Schüler habe das grosse Werk des Lehrers nicht in den Händen gehabt. Wie man aber auch über diesen immerhin zweifelhaften Punkt urtheilen möge, so bleibt doch die Thatsache stehn, dass das *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* sich jedenfalls zu dem Werke des Irenäus ganz anders verhält als die Philosophumena [1]).

Die übrigen Nachrichten, welche Hippolyt über Justinus und Irenäus hinaus darbietet, scheinen sämmtlich nur auf mündlicher Ueberlieferung zu beruhn. Abgesehen von den Abschnitten über Simon und Karpokrates, in welchen die eigenthümlichen Angaben Hippolyts möglicherweise aus Justinus entnommen sind, gehören namentlich die Mittheilungen über die Sethianer und wohl auch über die vermeintlichen gnostischen Lehren der Nikolaiten und über Herakleon, sowie über die meist nach Irenäus aufgetauchten Meinungen des Lucanus, Apelles, der zweierlei Kataphryger, Quartodecimaner, Theodotianer, Melchisedekianer und Noëtianer hierher. Eignen Fabrikates endlich sind wie bemerkt, die Ketzerhäupter Ebion und Kolarbasus, von welchen der letztere wie Philastrius haer. 43 lehrt, bereits mit einer eigenen Irrlehre ausgestattet worden ist, die aber nur das von den Markosiern Bekannte variirt.

---

[1]) Zumal wenn beide Schriften von einem und demselben Verfasser sind, wird dieser Umstand wichtig für die Kritik. Denn die Philosophumena würden dann zeigen, dass Hippolyt, wo er nicht neue und reichhaltigere Quellen besass, die Gewohnheit hatte, den Text des Irenäus in der Hauptsache wörtlich wiederzugeben. Nun gibt Hippolyt aber bei den meisten im *σύνταγμα* haer. 5—26 besprochenen Sectenmeinungen wirklich nicht viel Neues über Irenäus hinaus, sondern in der Hauptsache dieselbe Kunde wie dieser, und trotzdem ist überall die Form seiner Darstellung eine solche, dass sich eine schriftstellerische Abhängigkeit von Irenäus nicht feststellen lassen will. Man müsste also annehmen, dass er in der zweiten Schrift eine ganz andre Methode den Irenäus zu benutzen befolgte, was doch wenig wahrscheinlich ist.

Digitized by Google

III.

Die Composition des Abschnittes Epiph. haer. 13—57.

Wie wir früher sahen, hat für den ganzen ersten Theil des Panarion, insbesondere für den Abschnitt haer. 13—57 die unter dem Namen *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* bekannte Ketzerbestreitung Hippolyts als Leitfaden gedient. Die zweite Hauptquelle war der *ἔλεγχος* des Irenäus, den Epiphanios namentlich in dem Abschnitte über die Valentinianer wörtlich ausgeschrieben hat. Ausserdem hat er für eine Reihe von Ketzereien noch verschiedene *συγγράμματα* und mündliche Mittheilungen benutzt. In den Abschnitten, wo ihm Berichte von Irenäus und Hippolyt vorlagen, hat er diese oft sehr künstlich in einander verarbeitet; wo er nur den einen von beiden benutzen konnte, schreibt er seine Quelle oft wörtlich aus.

1. Die vorchristlichen Ketzereien haer. 13—20.

Für die vorchristlichen „Ketzereien" haben wir mit Ausnahme der vier, von Hippolyt an die Spitze gestellten: „Dositheos, Sadducäer, Pharisäer, Herodianer" wenig Mittel, die Quellen des Epiphanios nachzuweisen. Die vermeinten jüdischen Secten der Nasaräer und Ossener (haer. 18 u. 19) sind nur des Epiphanios eigenes Fabrikat, und lediglich aus beachtenswerthen, aber missverstandenen Nachrichten über Ebioniten und Elkesaiten hervorgegangen (s. u. Abschnitt 9). Ueber die Gorothener (haer. 12) und Hemerobaptisten (haer. 17), welche auch Hegesippos bei Eus. H. E. IV, 22 erwähnt, sowie über die Essener (haer. 10) scheint er gar keine genauere Kunde gehabt zu haben; über die „Sebuäer" (haer. 11) bietet er nur abgerissene Nachrichten, welche der Forschung wenig oder keinen Anhaltepunkt geben. Die Quellen seiner Nach-

Digitized by Google

richten über Samaritaner (haer. 9) und „Schriftgelehrte“ (haer. 15) sind ebenfalls nicht mehr auszumitteln. Dagegen zeigen sich nun bei den vier obgenannten Secten: Dositheer, Sadducäer, Pharisäer, Herodianer, auch sachliche Berührungspunkte mit Pseudotertullian und Philastrius. Mit Philastrius haer. 4 stimmt zunächst die Angabe haer. 13, dass Dositheos ein Judäer gewesen sei, was bei Epiphanios dann weiter dahin erläutert wird, dass er aus gekränktem Ehrgeiz zu den Samaritanern übergegangen sei. Von den Lehren des Dositheos berichtet Philastrius nichts Eigenthümliches, denn alles über ihn Bemerkte ist von den Sadducäern abstrahirt; Pseudotertullian, welcher in der Einleitung zu haer. 1 die vier vorchristlichen Secten nur ganz flüchtig erwähnt, bemerkt von ihm nur, dass er die alttestamentlichen Propheten verworfen habe, eine Angabe, welche unzweifelhaft in der Quelle stand, von Epiphanios aber übergangen wurde, weil er sie schon bei den Samaritanern (haer. 9, 2) angeführt hat, zu deren Ketzerei Dositheos übergegangen sei. Er selbst gedenkt ausser der Geschichte von dem Uebertritte des Dositheos zu den Samaritanern nur noch seiner und seiner Anhänger asketischer Lebensweise. Deutlicher treten die Spuren einer schriftstellerischen Abhängigkeit der drei Häresiologen von ihrer gemeinsamen Quelle gleich bei der nächsten Secte, den Sadducäern, hervor. (Epiph. haer. 14, Pseudotert. praef. ad haer. 1, Philastr. haer. 5.) Bei allen Dreien findet sich hier die wunderliche Verknüpfung der Sadducäer mit Dositheos. Epiphanios nennt sie ein *ἀπόσπασμα ἀπὸ Δοσιθέου τοῦ προλελεγμένου*, Pseudotertullian ex huius (Dosithei) erroris radice surgentes, Philastrius bezeichnet den angeblichen Stifter der Sadducäer, Saddok, als discipulus illius (Dosithei) qui et confirmavit hanc haeresin. Sonst führt Pseudotertullian nur die auch von den beiden Andern berichtete Verwerfung der Auferstehungslehre als sadducäischen Irrthum an. Dem Epiphanios und Philastrius ist ausserdem gemeinsam die Erwähnung des angeblichen Sectenstifters Saddok oder Saduk, der jüdischen Lebenssitte der Sadducäer und der gegen diese Partei gerichteten Reden Jesu, welche Epiphanios wörtlich excerpirt. Die von dem Letzteren noch beigefügte Notiz *οὐ παραδέχοντας ἀγγέλους . . . πνεῦμα δὲ*

Digitized by Google

ἄγιον οὐκ ἴσασιν ist von Philastrius schon bei Dositheos untergebracht (nec dei spiritum nec angelum esse credens). Darüber hinaus bringt Philastrius noch die ausführlichere Notiz, dass sie die Beschneidung und die (jüdischen) Lustrationen beobachtet hätten, und die Vergleichung der Sadducäer mit Epikur, beides vielleicht ebenfalls aus der gemeinsamen Quelle. Was übrigens die Herleitung der Sadducäer von Dositheos betrifft, so wird Hippolyt, welchen die Drei hier ausschrieben, dieselbe aus den clementinischen Recognitionen oder aus einer mit denselben nahe verwandten Schrift genommen haben [1]). Von den bei allen Dreien hierauf folgenden Pharisäern bemerkt Pseudotertullian nur, sie hätten durch gewisse Zusätze (additamenta) zum Gesetz sich von den Juden abgesondert, woher sie auch ihren Namen empfangen hätten. Ebenso sagt Epiphanios haer. 16, 1, dass sie *διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν τὴν παρ' αὐτοῖς νενομισμένην* den Namen *φαρισαῖοι*, d. h. *ἀφωρισμένοι* (von *φάρες*, *ἀφορισμός*) erhalten hätten. Ihre Zusätze zu dem Gesetze (*δευτερώσεις*, vgl. haer. 15) werden von Epiphanios einzeln namhaft gemacht, und dabei wird auf die *γραμματεῖς*, jene *δευτερωταὶ τοῦ νόμου* zurückgewiesen, von welchen es haer. 15 hiess, dass sie nicht nach dem Gesetze allein lebten, sondern noch eine Menge von Bräuchen darüber hinaus beobachtet hätten. Zu den weiteren Erörterungen Epiph. haer. 16, 2 bietet nun Philastrius haer. 6 Parallelen. Bei Epiphanios heisst es: *ὡμολόγουν δὲ οὗτοι ἀνάστασιν νεκρῶν, ἐπίστευόν τε ἀγγέλους εἶναι καὶ πνεῦμα, ἠγνόησαν δὲ υἱὸν θεοῦ, ὡς οἱ ἄλλοι· ἀλλὰ καὶ εἱμαρμένη καὶ ἀστρονομία παρ' αὐτοῖς σφόδρα ἐχρηματιζεν.* Wenn man die entsprechenden Bemerkungen über die Sadducäer vergleicht, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass auch hier Hippolyt als Quelle gedient hat. Bei Philastrius lesen wir nur, dass die Pharisäersecte die künftige Auferstehung bekannt (confitetur), Gesetz und Propheten angenommen, den Messias aber als einen

---

[1]) Recogn. 1, 54 erat primum schisma eorum qui dicebantur Sadducaei, initio Johannis iam paene temporibus sumto. Hique ut ceteris iustiores, segregare se coeperunt a populi coetu et mortuorum resurrectionem negare, idque argumento infidelitatis adserere, dicentes non esse dignum, ut quasi sub mercede proposito colatur deus. Auctor vero sententiae huius primus Dositheus, secundus Simon fuit.

Digitized by Google

gerechten Menschen erwartet hätte, worauf noch der zum Theil unverständliche Beisatz folgt hi iudaizant et evangelia non accipiunt, et quaedam tempora Christo domino nostro esse contraria asserunt. Von der *εἱμαρμένη* dagegen und der *ἀστρολογία* der Pharisäer, welche Epiphanios wie es scheint nach anderweiter Kunde näher bespricht [1]), erwähnt Philastrius nichts, wie er denn überhaupt in diesen Abschnitten seines Werkes weit weniger beflissen ist, die charakteristischen Lehren dieser jüdischen Parteien vollständig nach seinen Quellen zu verzeichnen, als vielmehr ihre Stellung zu den Hauptlehren des Christenthums nach gewissen allgemeinen Rubriken zu charakterisiren. Zwischen den Pharisäern und Herodianern schiebt Epiphanios die Hemerobaptisten, Nasaräer und Ossener, Philastrius eine ganze Reihe anderer meist selbstgeschmiedeter jüdischer Ketzereien ein [2]); Beide stellen aber nach Hippolyt die Herodianer an das Ende der vorchristlichen Ketzereien. Von diesen Herodianern nun berichten alle Drei übereinstimmend, sie hätten den König Herodes für Christus gehalten (Epiph. haer. 20, Pseudotert. a. a. O., Philastr. haer. 28). Zu der durch Epiphanios aufbewahrten Notiz, sie seien (im Uebrigen) strenge Juden gewesen, gibt Philastrius noch die weitere Ausführung, sie hätten die Auferstehung bekannt, Gesetz und Propheten angenommen. Je ungeschichtlicher übrigens die Angabe ist, dass die Herodianer den Herodes als Messias verehrt hätten, desto evidenter zeugt sie für die Abhängigkeit aller drei Berichterstatter von der gemeinsamen Grundschrift.

2. *Simonianer (haer. 21.)*

Mit Simon dem Magier eröffnen alle Drei nach Hippolyt die Reihe der christlichen Häretiker. Der Bericht bei

---

[1]) Dass schon Hippolyt im *σύνταγμα* der pharisäischen *εἱμαρμένη* nach dem Vorgange des Josephus B. J. II, 8, 14 gedacht haben wird, geht wohl auch aus Philos. IX, 28 hervor, wo Josephus entweder nur indirect oder neben ihm noch eine zweite Quelle benutzt zu sein scheint.

[2]) Unter diesen Secten erwähnt Philastrius zwar auch Nazaräer (haer. 8), versteht aber die Nasiräer unter ihnen, also ganz andere Leute als die Nasaräer des Epiphanios.

Digitized by Google

Pseudotert. haer. 1 zieht die vorgefundene ausführliche Darstellung Hippolyts ins Kurze. In den Worten hic ausus est summam se dicere virtutem i d e s t s u m m u m d e u m sind die gesperrt gedruckten ein offenbarer Zusatz des Epitomators, mit welchem er einige anderweite Angaben zusammenfasste. Das Nachfolgende: mundum autem ab angelis suis institutum, ad daemonem se errantem qui esset sapientia descendisse quaerendum, macht zwar auch nur den Eindruck eines zusammenhangslosen Excerptes, ist aber um einiger Ausdrücke willen von Wichtigkeit. Der Name sapientia stimmt mit den clementinischen Recognitionen (II, 12, vgl. Hom. II, 25), aber sonst mit keinem Häresiologen überein; den Dämon wird der Epitomator aus der Schilderung der *ἔννοια* in seiner Quelle abstrahirt haben, dagegen führt das Prädicat errantem sicher auf *πεπλανημένον*, den von Epiphanios und Pseudorigenes gebrauchten Ausdruck zurück und der Notiz, er sei herabgekommen ad daemonem se errantem ... quaerendum entsprechen die Worte bei Pseudorigenes *ἐπὶ γὰρ τὴν ταύτης πρώτην ζήτησιν ἔφη παραγεγονέναι* (Phil. VI, 19). Die letzten Worte apud Judaeos se in phantasmate dei non passum sed esse quasi passum sind in dieser Abgerissenheit missverständlich, da dem apud Judaeos in der Quelle ein apud Samaritanos entsprochen, also hier die Bemerkung gestanden haben wird, die uns auch bei Irenäus, Pseudorigenes und Epiphanios begegnet, dass er den Juden als *υἱός*, den Samaritanern als *πατήρ* erschienen sei. Die Worte apud Judaeos . . . non passum sed esse quasi passum führen offenbar hier wie anderwärts (Philastr. vgl. mit Iren. u. Pseudorig.) auf den bei Pseudorigenes aufbewahrten Text zurück *παθεῖν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ δεδοκηκέναι μὴ πεπονθότα*, wie auch Irenäus geschrieben und Epiphanios trotz seiner Umstellung der Worte noch vorgefunden haben wird. — Verwickelter wird die literarhistorische Frage, wenn man die verschiedenen Darstellungen bei Iren. haer. I, 23, 1—3, Pseudorig. VI, 19 u. 20, Philastr. haer. 29, Epiph. haer. 21 u. Tertull. de anima c. 34 mit einander vergleicht. Epiphanios gibt in Uebereinstimmung mit Pseudorigenes und Philastrius eine Reihe von Angaben über das simonianische System, welche über Irenäus hinausgehen und unzweifelhaft aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sind; dabei enthält jeder

Digitized by Google

von den Dreien noch eigenthümliche, aber dem Ganzen vortrefflich sich einreihende Angaben. Die einfachste Erklärung dieses Umstandes würde die von ZELLER gegebene sein, dass diese Mittheilungen ebenso wie die des Irenäus selbst, unmittelbar aus der pseudosimonianischen *ἀπόφασις* geschöpft waren [1]). Diese Annahme wird um so scheinbarer, da nicht blos Pseudorigenes, sondern auch Irenäus die *ἀπόφασις* erwähnt [2]). Allein eine Vergleichung der Auszüge aus der Apophasis bei Pseudorigenes VI, 9—18 mit den von dem letzteren c. 19 u. 20 gegebenen, den Mittheilungen des Irenäus und Epiphanios parallelen Nachrichten macht diese Annahme unmöglich. Denn der letztere Bericht lehrt uns eine ganz andere Gestalt der simonianischen Lehre kennen, als die Apophasis, und während uns in der Apophasis eine wirkliche, in den simonianischen (und überhaupt den „ophitischen") Kreisen verbreitete Quellenschrift vorliegt, so ist der andere Bericht offenbar von einem Gegner jener Gnostiker ausgegangen, wie schon eine flüchtige Uebersicht der dem Simon und den Simonianern hier zugeschriebenen Ansichten und Handlungen zeigt, ganz abgesehen von verschiedenen Missverständen des Berichterstatters, welche die Auszüge aus der Apophasis als solche erkennen lassen. Die Erwähnung der *ἀπόφασις* bei Irenäus aber scheint nicht aus eigner Kenntniss derselben geflossen zu sein, sondern stand höchst wahrscheinlich in demselben Berichte, welchem er die meisten übrigen Nachrichten entlehnte, und der wohl auch die bei Irenäus hinzugefügte Berufung auf die ipsae assertiones eorum enthalten haben wird. Die von Epiph. haer. 21, 2 u. 3 mitgetheilten Excerpte, in welchen Simon selbst in der ersten Person redet, sind nun ohne Zweifel demselben Berichte entnommen, und hieraus sowie aus einigen anderweiten Spuren lässt sich vielleicht schliessen, dass die fragliche Schrift, wenn sie auch weder mit den Homilien noch mit den Recognitionen

---

[1]) Die Apostelgeschichte S. 161. 163.

[2]) Haer. I, 23, 4: habent quoque et vocabulum a principe impiissimae sententiae Simone vocati Simoniani. Für vocabulum wird aber im griechischen Texte zuverlässig *ἀπόφασιν* gestanden haben, wodurch sich die bisher so dunkle Stelle sofort erklärt.

Digitized by Google

identisch ist, doch in dem Kreise der vielverzweigten clementinischen Literatur zu suchen sein wird [1]). Dagegen ist es nun durchaus nicht wahrscheinlich, dass Pseudorigenes, Philastrius und Epiphanios diesen Bericht ebenso selbständig wie Irenäus benutzt haben. Wenigstens Philastrius hat für den ganzen ersten Housttheil seiner Häresiologie schwerlich noch eine andere Quelle gehabt ausser dem *σύνταγμα* Hippolyts, und auch hinsichtlich des Pseudorigenes und des Epiphanios liegt jedenfalls die Annahme näher, dass sie hier wie anderwärts aus demselben Werke geschöpft haben. Wir vermuthen also, dass jener sonst unbekannte Bericht, aus dem übrigens wohl auch die Notiz in den apostolischen Constitutionen über die verunglückte Himmelfahrt des Simon geflossen sein wird, sowohl für Irenäus als für Hippolyt als Quelle gedient hat, und dass uns die Auszüge des letzteren theilweise bei Pseudorigenes, Epiphanios und Philastrius erhalten sind. Eine eingehendere Betrachtung der uns vorliegenden Berichte muss für dieses Ergebniss den Prüfstein abgeben. Was zunächst Irenäus betrifft, so muss derselbe zwei verschiedene Quellen benutzt haben, die Ketzerbestreitung Justin's für c. 23, 1 und den eben nachgewiesenen, jetzt verlorenen Bericht für 23, 2—4. Wenigstens ist der neue Anfang §. 2 nur aus einem ziemlich äusserlichen Aneinanderreihen zweier verschiedener Relationen zu erklären. Hiezu kommt, dass die §. 1 angeführten Worte qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit (*φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱόν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα*) bei Pseudorigenes mit den Wor-

[1]) Jedenfalls muss, wie sowohl aus Pseudorigenes wie aus Philastrius und Epiphanios hervorgeht, in jenem Berichte die Disputation des Petrus mit Simon in Rom und das (weder in unseren Homilien noch in den Recognitionen erwähnte) Ende des Magiers besprochen gewesen sein. Die Art seines Todes schildern allerdings die Philosophumena anders als die apostolischen Constitutionen in der bekannten Stelle VI, 9, mit deren Berichte Philastrius und Epiphanios (haer. 21, 5: *ἐν μέσῃ τῶν Ῥωμαίων ὁ τάλας καταπεσὼν τέθνηκεν*) ebenso wie die acta Petri et Pauli c. 25 in der Hauptsache übereinstimmen. Dagegen wird wohl die oben besprochene Notiz über Dositheos als Stammvater der Sadducäer derselben, den Recognitionen verwandten Schrift entnommen sein.

ten *παθεῖν δὲ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ δεδοκηκέναι μὴ πεπονθότα* verbunden sind, womit auch Tertullian, Epiphanios und, wie es scheint, auch Philastrius und Pseudotertullian übereinstimmen [1]). Da diese Verbindung offenbar die natürlichste ist, so werden wir annehmen müssen, dass auch Irenäus in der zweiten Quelle sie so vorgefunden und aus diesem Zusammenhange nur darum gelöst habe, weil er jene ersteren Worte schon aus Justinus ausgeschrieben hatte. Jedenfalls reicht das von Iren. I, 23, 1 Erzählte nicht viel über das von Justin Apol. I, 26. 58. Dial. c. Tryph. 120 über Simon Berichtete hinaus, da der Pater super omnia nichts Anderes ist, als der *πρῶτος θεός*, oder der *θεὸς ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως*, die Bezeichnung als filius aber nur auf die von Simon beanspruchte Messiaswürde zurückgeht, von der schon die ältesten Stücke der Clementinischen Recognitionen (I, 72) zu erzählen wissen. Dagegen kann (mit Ausnahme der Bezeichnung der Helena als *πρώτη ἔννοια* vgl. Justin. Ap. I, 26) das von Iren. §. 2 ff. geschilderte ausgebildetere gnostische System nur einem späteren Stadium der simonianischen Gnosis angehören, wenn wir überhaupt hier einen zuverlässigen Bericht und nicht eine ungenaue Mischung simonianischer und anderweiter gnostischer Lehren vor uns haben. Jedenfalls sind demselben Berichte auch die über Irenäus hinausgehenden Mittheilungen Hippolyts bei Pseudorigenes, Epiphanios und Philastrius mindestens zum grösseren Theile, sowie (mittelbar oder unmittelbar) die Nach-

---

[1]) Tertull, de anima c. 34: quibus fallendis et ipse configuratus aeque et hominibus hominem ementitus in Judaea quidem filium in Samaria vero patrem gesserit. Die Worte hominibus hominem ementitus entsprechen bei Irenäus ganz ähnlichen, welche unmittelbar mit der Stelle et passum autem in Judaea putatum etc. zusammenhängen; vgl. auch die Parallelstelle bei Pseudorigenes. — Epiph. 21, 1: *τὸν πατέρα δὲ ἔλεγεν ἑαυτὸν τοῖς Σαμαρείταις, Ἰουδαίοις δὲ ἔλεγεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν υἱόν, παθόντα δὲ μὴ πεπονθέναι, ἀλλὰ δοκήσει μόνον.* Philastrius trennt zwar die Worte quem Samaritani quasi patrem venerantur von dem Folgenden: dicens se transformatum putative id est quasi per umbram et ita se passum fuisse cum non inquit pateretur; aber schon das transformatum verräth, dass hier ursprünglich Simons Erscheinungen in Judäa und Samarien erwähnt waren. Ueber Pseudotertull. s. o.

Digitized by Google

richten bei Tertullian de anima c. 34 entnommen. Pseudorigenes hat daneben jedenfalls den Irenäus selbst noch verglichen. Dies ergibt sich aus einer Analyse des betreffenden Abschnittes bei Pseudorigenes, wo selbst die verschiedenen Ausdrücke *πρόβατον πεπλανημένον* mit Matthäus, nach Hippolyt — vgl. Pseudotertullian und Epiphanios — und *πρόβατον ἀπολωλός* mit Lukas nach Irenäus und mehrere Wiederholungen die Durcheinandermengung verschiedener Berichte verrathen [1]). Epiphanios hat für haer. 21, 1—3, und theilweise auch c. 4 das *σύνταγμα* Hippolyts als einzige Quelle benutzt, wie die sachlichen und zum Theile wörtlichen Berührungen mit Philastrius und Pseudorigenes zeigen [2]). Zweifelhaft könnte es scheinen, ob die Bezeichnung der *ἔννοια* als *πνεῦμα*, desgleichen die Bemerkungen über die verschiedenen Himmel, dem *δυνάμεις*, *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* und die denselben beigelegten barbarischen Namen, ferner über den *αἰὼν κακίας ἐν ἐλαττώματι κατεσκευασμένος* und die ausserhalb des *πλήρωμα* befindliche *ἀριστερὰ δύναμις* (c. 4) wirklich hier vorgefunden oder aus anderer Quelle (etwa aus Verwechslung der Simonianer mit den „Gnostikern" hier eingeschoben sind, obwohl auch c. 2 verschiedene Himmel erwähnt werden, und auch die übrigen Nachrichten zu der Gestalt des

---

[1]) Ebenso deutlich aus Irenäus geschöpft ist der Zusatz *ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ὡς πνεῦμα ἅγιον* zu den Worten *φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱόν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα*. Dass er in der Quelle und nach ihr auch bei Hippolytos fehlte, erhellt daraus, dass ihn sowohl Tertullian als Epiphanios (vgl. auch Philastr.) weglassen. Den Leitfaden scheint c. 19 u. 20 für Pseudorigenes Hippolyts *σύνταγμα* abgegeben zu haben; von p. 174 l. 67 an hat Irenäus stellenweise als zweite Quelle gedient. Die Geschichte von dem verunglückten Auferstehungsversuch Simons scheint Pseudorigenes nicht aus Hippolyt (vgl. dagegen Philastrius und Epiphanios, welche dafür die verunglückte Himmelfahrtsgeschichte erzählen), sondern aus einer anderen, vielleicht älteren Ueberlieferung entnommen zu haben.

[2]) Dass Irenäus nicht als Quelle für ihn diente, beweist auch die Weglassung der Notiz von der Bildsäule, welche Claudius dem Simon errichtet haben soll. Auch Philastrius und selbst Pseudorigenes, der den Irenäus doch nebenbei benutzte, wissen nichts davon. Dies ist zugleich ein neuer Beweis für das oben Gesagte, dass der Abschnitt bei Iren. haer. I, 23, 1 aus einer anderen Quelle stammt, als das Nachfolgende §. 2—4, und zwar speciell aus Justin.

Digitized by Google

Systems, welche Epiphanios vor Augen hat, passen. Dagegen finden die ebenda erwähnten μυστήρια αἰσχρότητος bei Pseudorigenes, die Notizen über die Verwerfung des Gesetzes und der alttestamentlichen Propheten bei Irenäus eine Parallele [1]). Wäre die Unterscheidung des ἀγαθὸς θεός von der ἑτέρα oder ἀριστερὰ δύναμις wie immerhin wahrscheinlich ist jenem älteren Berichte entnommen, so hätte derselbe ähnlich wie die Clementinen dem Simon schon markionitische Lehren in den Mund gelegt, wenn auch der Gegensatz des Rechten und Linken sicher älter als Markion ist. Jedenfalls stimmt der hier hervorgehobene schroffe Gegensatz zu dem alttestamentlichen Gesetze, das jedem, welcher an dasselbe glaube, den Tod bringe, mit der auch von Irenäus und Pseudorigenes nach ihrer wohl judenchristlichen Quelle gemeldeten ultrapaulinischen Richtung der Simonianer [2]).

In der Schilderung der Helena stimmen Epiphanios, Philastrius und Pseudorigenes wie untereinander, so auch mit Irenäus und Tertullian sowohl sachlich als hie und da auch wörtlich zusammen. Wenn Irenäus und Tertullian berichten, dieselbe sei die πρώτη ἔννοια des höchsten Vaters, die Mutter des All, welche um den Schöpferwillen desselben zu vollziehen von ihm (und von der oberen Welt) ausging und in die untere Welt herabstieg, um hier Engel und Erzengel zu schaffen, von diesen aber, welche den Vater nicht gekannt hatten, hier unten festgehalten und an jedem Befreiungsversuche gehindert ward,

---

[1]) Wie Irenäus dem Simon die Lehre zuschreibt, die Propheten seien von den ἄγγελοι κοσμοποιοί inspirirt, so bemerkt Epiph., er habe den Moses und die verschiedenen Propheten verschiedenen ἀρχαῖς der ἀριστερὰ δύναμις zugetheilt.

[2]) Offenbar wird unter der Maske des Simon der Apostel Paulus bestritten, wenn jenem bei Iren. I, 23, 3 die Lehre in den Mund gelegt wird secundum ipsius gratiam salvari homines, sed non per operationes iustas, nec enim esse naturaliter operationes iustas sed ex accidenti vgl. Philos. VI, 20 zu Ende. Auch nach Epiph. 21, 3 gebrauchte Simon Stellen der paulinischen Briefe, welche er wie 1 Thess. 5, 8. Eph. 6, 14—17. allegorisch deutete. Diese einander gegenseitigen ergänzenden Angaben sind ein neuer Beweis, dass die von diesen Häresiologen benützte Grundschrift mit den Clementinischen Schriften sich nahe berührte.

Digitized by Google

damit nicht die Rückkehr der Ennoia nach oben ihre eigene Abkunft von einer höheren Gewalt offenbar mache, so findet sich diese specielle Schilderung allerdings bei Pseudorigenes, Philastrius und Epiphanios nicht wieder, aber auch von den beiden letztern wird übereinstimmend berichtet, dass die Helena von Oben herabgestiegen und die Engel oder unteren Mächte gebildet habe [1]). Ebenso werden von Allen übereinstimmend diese unteren Gewalten als die Schöpfer dieser unteren Welt bezeichnet. Die einzige Differenz der verschiedenen Berichte ist hier diese, dass nach Irenäus und Tertullian die Engel und Erzengel die Helena, um sie unten festzuhalten, auf immer neue Weise verfolgen, sie in einen menschlichen Körper einschliessen und nöthigen, Jahrhunderte hindurch sich in immer neue weibliche Gestalten zu kleiden, während Epiphanios, Philastrius und Pseudorigenes ihrer Sendung in die untere Welt und ihren fortwährenden Verwandlungen den göttlichen Zweck beilegen, die Engel und Gewalten durch ihre Schönheit zu reizen, zum fortwährenden Kampfe unter einander zu erregen, und so allmählich ihres Lichtgehaltes zu berauben, obwohl auch nach dieser Darstellung die Helena aus eigener Kraft sich den Fesseln jener Mächte nicht zu entziehen vermocht, sondern

---

[1]) Epiph. haer. 21, 2: *τὴν ἔννοιαν [ἥτις ἐστὶν αὕτη ἡ καὶ προύνικος καὶ πνεῦμα ἅγιον καλουμένη] δι' ἧς τοὺς ἀγγέλους ἔκτισα, οἱ δὲ ἄγγελοι τὸν κόσμον ἔκτισαν καὶ τοὺς ἀνθρώπους.* c. 3: *ἦν δὲ αὕτη τότε ἡ ἐπὶ τοῖς Ἕλλησί τε καὶ Τρωσὶ καὶ ἀνωτάτω πρὶν ἢ τὸν κόσμον γενέσθαι, καὶ μετὰ τὸν κόσμον διὰ τῶν ἀοράτων δυνάμεων τὰ ἴσα ἰσότυπα πεποιηκυῖα.* Philastr. qui et andebat dicere mundum ab angelis factum, angelos autem factos a quibusdam sensibus de coelo praeditis (l. proditis) eosque fefelisse genus hominum. Intellectum autem quendam alium asserit esse qui descendit in mundum, salutis causa hominum, Helenam illam inquit quae in Troiano bello a poëtis vanissimis edita nunciatur. Die Stelle bei Philastr. ist verderbt. Unter den sensus de coelo proditi ist offenbar die *ἔννοια* zu verstehen, aus welcher Philastr auf eigne Hand eine Mehrheit von *ἔννοιαι* macht; der intellectus (*νοῦς*) ist dagegen die in Simon incarnirte *δύναμις μεγάλη* selbst, welche nach der *ἀπόφασις* mit der *ἔννοια* eine Syzygie bildet. Nach hominum ist ein Punkt zu setzen und nach illam ein esse einzuschieben. Die Abgerissenheit der Notizen macht das epitomatorische Verfahren des Philastr. kenntlich, zugleich aber ist klar, dass er den Epiph. nicht benutzt haben kann, da dieser den *νοῦς* nicht erwähnt.

Digitized by Google

ihre Errettung von Simon erwartet habe [1]). Jedenfalls ist in beiden verschiedenen Berichten die Helena zwar ebenso wie in den Clementinischen Recognitionen und Homilien als *παμ-*

---

[1]) Iren. 1, 23, 2: Ennoiam autem eius detentam ab iis quae ab ea emissae sunt potestates et angeli, et omnem contumeliam ab iis passam, ut non recurreret ad suum patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur et per saecula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora. Tertull. de an. 34: ab his (angelicis potestatibus) perinde animam [so cod. Par., lies proinde ennoiam] retentam ne digressa ea alterius genimina viderentur, et idcirco omni contumeliae addictam, ut nusquam discedere depretiatam liberet, humanae quoque formae succidisse velut vinculis carnis coërcendam, ita multis aevis per alios atque alios habitus femininos volutatam etiam illam Helenam fuisse exitiosissimam Priamo. Dagegen Epiph. c. 2: *ἔλεγε δὲ μῦθόν τινα εἰς ταῦτα, ὅτι ἄνωθεν ἡ δύναμις, κατιοῦσα ἑαυτὴν μετεμόρφου, ἀλληγορικῶς δὲ οἱ ποιηταὶ περὶ τούτου ἔφασαν. διὰ γὰρ τὴν ἄνωθεν δύναμιν . . . τὸ κάλλος αὐτῆς ἐμφαίνουσαν εἰς οἶστρον ἄξασαν αὐτούς, καὶ διὰ τοῦτο πεμφθεῖσαν εἰς συλαγωγίαν τῶν ἀρχόντων τῶν τὸν κόσμον τοῦτον κτισάντων, καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀγγέλους εἰς πόλεμον δι᾽ αὐτὴν ἥκειν, αὐτὴν δὲ μηδὲν πεπονθέναι, ἀλληλοκτονίας δὲ αὐτοὺς εἰς ἑαυτοὺς ἐργάσασθαι παρασκευάσαι δι᾽ ἣν ἐνέβαλεν εἰς αὐτοὺς πρὸς ἑαυτὴν ἐπιθυμίαν. καὶ συνέχοντες αὐτὴν τοῦ μὴ ἄνω δύνασθαι ἀνιέναι, συνεγίνοντο αὐτῇ ἕκαστος ἐν ἑκάστῳ σώματι γυναικείας καὶ θηλυκῆς σχέσεως, μεταγγιζομένης αὐτῆς ἀπὸ σωμάτων θηλυκῶν εἰς σώματα διάφορα ἀνθρωπίνης φύσεώς τε καὶ κτηνῶν καὶ τῶν ἄλλων, ἵνα δι᾽ ὧν αὐτοὶ ἐργάζονται κτείνοντές τε καὶ κτεινόμενοι μείωσιν ἑαυτῶν διὰ τῆς τοῦ αἵματος προχύσεως ἐργάζωνται, εἶτα ἐκείνη τὴν δύναμιν συλλεγομένη πάλιν αὖθις ἀναβῆναι εἰς οὐρανὸν δυνηθῇ.* Philastr.: Et virtutes inquit quae mundum fecerant, concupiscentia ductae illius Helenae seditionem movebant. Ista enim dans inquit concupiscentiam illis virtutibus et in figura feminae apparens ascendere in coelum non poterat quia virtutes in coelo quae erant (dies ist wohl ein Misverständniss des Philastr.) non eam permittebant ascendere; exspectabat autem virtutem aliam, idest Magi ipsius praesentiam quae eam salvaret adveniens. Pseudorig. VI, 19: *εἶναι δ᾽ ἔλεγε ταύτην τὸ πρόβατον τὶ πεπλανημένον, ἥτις ἀεὶ καταγενομένη ἐν γυναιξὶν ἐτάρασσε τὰς ἐν κόσμῳ δυνάμεις διὰ τὸ ἀνυπέρβλητον αὐτῆς κάλλος, ὅθεν καὶ ὁ Τρωϊκὸς πόλεμος δι᾽ αὐτὴν γεγένηται. ἐν γὰρ τῇ κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ γενομένῃ Ἑλένῃ ἐνῴκησεν αὕτη ἡ ἐπίνοια, καὶ οὕτως πασῶν ἐπιδικαζομένων αὐτῆς τῶν ἐξουσιῶν, στάσις καὶ πόλεμος ἐπανέστη, ἐν οἷς ἐφάνη ἔθνεσιν.* Die nachfolgenden Worte scheinen dagegen unmittelbar aus Iren. zu sein, in dessen Sinne, aber im Widerspruch mit der andern Quelle das Folgende gesagt ist *μετενσωματουμένην δὲ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν κάτω ἐξουσιῶν οἱ καὶ τὸν κόσμον φησὶν ἐποίησαν κτλ.*, eine Stelle welche zugleich zeigt, wie wenig das *φησίν* bei

Digitized by Google

μήτωρ (Recogn. II, 12. Hom. II, 25) geschildert, und spielt eine ähnliche Rolle wie die in andern gnostischen Systemen vorkommende Achamoth, ist aber weder mit der valentinianischen noch mit der aus Irenäus bekannten ophitischen „Sophia" identisch [1]). Die verschiedene Färbung dieser Berichte selbst aber ist mehr literarhistorisch als dogmengeschichtlich von Wichtigkeit. Die Leidensunfähigkeit der Ennoia, welche Epiphanios ausdrücklich behauptet, kann doch gegenüber dem allgemein berichteten Umstande, dass die Archonten sie wider Willen gefesselt hielten, nicht ohne Einschränkung festgehalten werden und mag daher auf Rechnung des Epiphanios selbst, oder was mir wahrscheinlicher dünkt, seiner Quelle, des *σύνταγμα* Hippolyts gesetzt werden. Ebensowenig begründet der Umstand, dass die Transfigurationen der Helena nach den Einen von ihr selbst, nach den Andern von den Archonten herrühren, eine wirkliche Verschiedenheit. Denn auch in dem erstern Falle gehören diese Verwandlungen dem Stande ihrer Erniedrigung unter die Archonten an. Dagegen ist die weitere Angabe des Epiphanios, dass sie sich in immer neue weibliche Formen gekleidet habe, um die Archonten zum Streit wider einander zu erregen und durch das fortwährende Blutvergiessen die pneumatischen Elemente in ihnen wieder zu sammeln, jedenfalls sachgemäss [2]), und bietet zugleich den Schlüssel zu der

---

Pseudorig. ein sicherer Beweis ist für unmittelbare Anführungen aus den Schriften der Sectenhäupter.

[1]) Mit der valentinianischen schon darum nicht, weil ihre Herabkunft zur Bildung der Archonten nicht durch einen die göttliche Ordnung störenden Abfall vom Pleroma, sondern dem Willen des oberen Gottes gemäss geschieht. Die Weltbildung ist also hier offenbar gedacht als das Mittel zur Befreiung der in der untern Welt vorhandenen Lichtelemente, was auf d u a l i s t i s c h e Voraussetzungen zurückweist. Diese Anschauung hat jedenfalls wie vieles Andere in den sogenannten ophitischen Systemen ihre Parallelen, wenn sie auch freilich nicht mit der aus Irenäus bekannten Ophitenlehre identisch sein kann, wie schon Hilgenfeld sah (Clem. Recognitionen S. 108).

[2]) Auch das von den eignen Verwandlungen des Simon Berichtete stimmt hiermit überein. Epiph. führt hier den Simon redend ein: *ἐν ἑκάστῳ δὲ οὐρανῷ μετεμορφούμην, φησί, κατὰ τὴν μορφὴν τῶν ἐν ἑκάστῳ οὐρανῷ, ἵνα λάθω τὰς ἀγγελικάς μου δυνάμεις καὶ κατέλθω ἐπὶ τὴν ἔννοιαν,* vgl. die

mythischen Deutung der griechischen Helena und des Krieges zwischen Trojanern und Griechen, während Irenäus die Nachricht völlig unmotivirt lässt, dass um der Helena willen der trojanische Krieg entbrannt sei. Da uns nun diese von Epiphanios bezeugte Auffassung auch von Pseudorigenes und Philastrius bestätigt wird, so ist dies ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer über das Verhältniss der verschiedenen Quellen aufgestellten Ansicht. Die verschiedenen Mythendeutungen der Simonianer sind aus Irenäus, der (mit Tertullian und Pseudorigenes) nur der Schmähgedichte und der Palinodie des Stesichoros gedenkt, nicht zu ersehen, wogegen sich hier die Angaben des Epiphanios, Philastrius und Pseudorigenes gegenseitig ergänzen, so jedoch dass Epiphanios hier überall der vollständigere ist. Die Leuchte, welche Helena auf dem Thurme stehend [1]) in der Hand hält, um den Griechen die Anschläge der Phrygier zu verrathen, symbolisirt *τὴν τοῦ ἄνωθεν φωτὸς ἔνδειξιν*, das hölzerne Pferd wie auch Philastrius bemerkt die *ἄγνοια τῶν ἐθνῶν* d. h. derer, welche der simonianischen Gnosis nicht theilhaftig sind. Von Allegorien aus dem N. T. führt Epiphanios ausser dem von Allen erwähnten „verlorenen Schaf" noch die Deutung der paulinischen Stellen von der geistlichen Waffenrüstung Eph. 6, 14 ff. 1 Thess. 5, 8 auf die Athene an. Dagegen stimmen Irenäus und Pseudorigenes mit Epiphanios wieder darin zusammen, dass die Simonianer den Simon und die Helena unter der Gestalt des Zeus und der Athene verehrt, das heisst, dass sie unter Zeus und Athene allegorisch den *νοῦς* oder die *δύναμις μεγάλη* und die *ἔννοια* verstanden haben. — Die vorstehende Auseinandersetzung zeigt also, dass Epiphanios unter Allen die reichsten und vollständigsten Auszüge aus jener auch von Irenäus benützten Quellenschrift be-

---

Parallelstelle bei Iren. I, 23, 3, welche Pseudorig. wörtlich, Tertullian bruchstückweise wiedergibt.

[1]) Die allegorische Gestalt der Helena auf dem Thurme erwähnen auch die Clem. Recognitionen (II, 12), machen aber eine abgeschmackte Spukgeschichte daraus. Uebrigens nehmen die Recognitionen ebenfalls unmittelbar vorher auf die Helena des trojanischen Krieges Bezug, vgl. auch Hom. II, 25.

Digitized by Google

wahrt hat [1]), wenn er gleich ebenso wie Philastrius und Pseudorigenes von ihr nur mittelbare Kunde besass [2]). Die Gestalt aber, in welcher in dieser Schrift die Secte der Simonianer erscheint, ist bei allen Anklängen an die *ἀπόφασις*, welche man vielfach zu ihrer Erklärung zu Hilfe nehmen muss, jedenfalls schon eine ziemlich ausgebildete, welche an der Lehre verschiedener „ophitischen" Parteien, bis ins Einzelne hinein ihre Parallele findet (vgl. ausser Irenäus haer 1, 29. 30. auch Epiphanios haer. 25. 26.)

3. Menander (haer. 22).

Vgl. Irenäus haer. 1, 23, 5. Pseudotertullian haer. 2. Philastrius haer. 30. Bei der Kürze der von Pseudotertullian und Philastrius gegebenen Excerpte finden sich zur Vergleichung keine genügenden Anhaltepunkte. Auch Epiphanios gibt gegen sein sonstiges Streben nach Vollständigkeit nur wenige Notizen. Doch bezeichnen alle drei übereinstimmend den Menander ausdrücklich als Schüler des Simon, während Irenäus (und nach ihm Eusebios H. E. III, 26) sich begnügt, ihn als successor desselben zu bezeichnen. Die Worte des Philastrius post hunc Menander quidam nomine, qui discipulus factus ipsius impietatem est eius secutus in omnibus enthalten eine wörtliche Berührung mit Epiphanios: *ὅμοια δὲ τῷ ἑαυτοῦ διδασκάλῳ τὰ πάντα συνυφαίνων, καὶ γοητείαις καὶ ταῖς ἄλλαις μαγγανείαις οὐ διέλειπεν, οὐδὲν δὲ διήλαττε τῇ διδασκαλίᾳ ἀλλ' ἢ μόνον ὅτι ἑαυτὸν ἔλεγε μείζονα μᾶλλον ἢ τὸν πρὸ αὐτοῦ ὄντα αὐτοῦ διδάσκαλον.* Die letzte Bemerkung des Epiphanios verdankt ihre Entstehung

---

[1]) Nur über das Ende des Simon sind Philastr. und Pseudorig. ausführlicher. Ersterer weiss von seiner Flucht von Jerusalem nach Rom, seinem Kampfe mit Petrus apud Neronem regem, dem Fluchgebete des Apostels und seinem schmählichen Untergange zu erzählen, percussus ab angelo (d. h. wohl von dem bösen Dämon, der ihn in die Luft erhoben) sic meruit interia. Dieselbe Geschichte, welche auch Epiph. voraussetzt, findet sich wesentlich ebenso in den actis Petri et Pauli.

[2]) Ob Tertullian de anima c. 34 blos den Iren. ausgeschrieben oder die Grundschrift unmittelbar benutzt hat, ist schwer zu sagen. Jedenfalls gibt er nicht mehr als Iren., doch ist die Form der Darstellung selb-

Digitized by Google

offenbar nur der eigenen Reflexion des Ketzerbestreiters, dagegen ist für das Uebrige noch Pseudotertullian zu vergleichen: post hunc Menander discipulus eius similiter magus, eadem dicens quae Simon, aeque (*ὁμοίως*) quidquid se Simon dixerat hoc se Menander esse dicebat; wogegen Irenäus (und nach ihm Theodoret noch ausdrücklicher) den Unterschied zwischen Simon und Menander hervorhebt, dass letzterer sich nicht für die allen unbekannte *πρώτη δύναμις* selbst, sondern für den aus der unsichtbaren Welt (*ἐξ ἀοράτων αἰώνων* Eusebios) gesandten *σώτηρ* erklärt habe. Folglich liegt den Darstellungen bei Pseudotertullian, Epiphanios und Philastrius ein späterer Bericht zu Grunde, welcher die bei Irenäus noch kenntlichen feineren Unterschiede der Lehren Simons und Menanders theilweise verwischt hatte. Was Pseudotertullian und Epiphanios sonst noch bieten, stimmt mit Irenäus überein, und geht auf dieselbe Quelle zurück. So die Bemerkung des Ersteren, Menander habe die Seligkeit an die Taufe auf seinen Namen geknüpft [1]), desgleichen die Angaben des Epiphanios, welche zum Theil seine eigne Behauptung, dass er ganz dasselbe wie Simon gelehrt habe, modificiren; namentlich die Nachricht, dass Menander sich für eine von Oben *εἰς σωτηρίαν* herabgesandte *δύναμις θεοῦ* erklärt habe, um Einige zu seinen Mysterien zu versammeln, damit sie nicht von den weltschöpferischen Gewalten geknechtet würden [2]).

---

ständig, und die Weglassung der oben besprochenen Bemerkung, Simon sei unter den übrigen Völkern als heiliger Geist erschienen, kaum zufällig.

[1]) Negans habere posse quemquam salutem nisi in nomine suo baptizatus fuerit vgl. Iren. resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos, et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales.

[2]) *Ὁμοίως δὲ ἔλεγε καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον γεγονέναι ὑπ' ἀγγέλων, ἑαυτὸν δὲ ἔλεγεν ἄνωθεν δύναμιν θεοῦ καταπεπέμφθαι . . . ἔλεγεν ἑαυτὸν πεπέμφθαι εἰς σωτηρίαν δῆθεν καὶ εἰς τὸ συναγαγεῖν τινὰς εἰς τὸ ἑαυτοῦ μυστήριον, διὰ τὸ μὴ ὑπὸ τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων ἀγγέλων καὶ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν κατακυριευθῆναι.* Vgl. Iren.: qui primam quidem virtutem (für welche nach Iren. Simon sich selbst erklärte) incognitam ait omnibus; se autem eum esse qui missus sit ab invisibilibus salvatorem pro salute hominum. Mundum autem factum ab angelis quos et ipse similiter ut Simon ab Ennoia emissos dicit. Dare quoque per eam quae a se doceatur magiam, scientiam ad id, ut et ipsos, qui mundum fecerunt vincat angelos.

Digitized by Google

Dass die Ennoia weder von Epiphanios noch von Pseudotertullian oder Philastrius genannt wird, kann ebenso zufällig sein wie dass nur Ersterer mit Irenäus die samaritanische Abkunft Menanders erwähnt. Ob neben der Grundschrift Hippolyts noch Irenäus selbst von Epiphanios benutzt ist, lässt sich nicht mehr entscheiden, um so weniger da Hippolyt hier denselben Text wie Irenäus vor sich gehabt haben muss (die Ketzerbestreitung Justins). Dagegen kann die Notiz Pseudotertullians über die Taufe auf Menanders Namen zuverlässig keinen Beweis dafür abgeben, dass Irenäus hier benutzt ist.

4. Saturnin (haer. 23 [1]).

Irenäus haer. 1, 24, 1. und 2. Pseudorigenes VII, 28; Pseudotertullan c. 3. Philastrius c. 31. Hier hat Epiphanios aus zwei Quellen combinirt: aus Irenäus, dessen griechische Worte uns bei Pseudorigenes vorliegen, und aus Hippolyt, dessen Text in abgerissenen, zum Theil durch ungeschicktes Excerpiren sinnlos gewordenen Fragmenten durch Pseudotertullian, etwas vollständiger und treuer durch Philastrius erhalten ist. Die einleitenden Bemerkungen über die Person des Saturnin, seinen Lehrer Menander, seinen Aufenthaltsort Antiochia bei Daphne und seinen in Aegypten wirkenden Genossen Basilides sind aus Irenäus genommen, den Epiphanios hier nur umschreibt. Dagegen beginnt er, sobald er an die Darstellung der Lehre geht, sofort zu combiniren.

Irenäus.	*Epiphanios.*
ὁ μὲν Σατορνῖνος, ὁμοίως τῷ Μενάνδρῳ	ὁ δὲ Σατορνῖλος ... ὁμοίως τῷ Μενάνδρῳ τὸν κόσμον ὑπ᾽ ἀγ-

Dazu vgl. Eus. H. E. III, 26. Theodoret h. f. I, 2, welche beide den Iren. ausschrieben.

[1]) Die Form des Namens ist bei Epiph. wie bei Pseudorig. und Theodoret Saturnilus oder Σατορνῖλος (Σατορνεῖλος), bei dem altem lat. Uebersetzer des Iren. Euseb. Pseudotert. und Philastr. Saturninus (Σατορνῖνος). Die erstere Form beruht auf einer alten wie es scheint, durch Justin der ebenso schreibt, veranlassten Variante bei Iren.; die letztere ist jedenfalls die von Hippolyt gebrauchte.

Digitized by Google

Irenuus.	*Epiphanios.*
ἵνα πάτερα ὑπέθετο (ostendit) ἄγνωστον τοῖς πᾶσιν ὑπάρχειν, τὸν ποιήσαντα ἀγγέλους, ἀρχαγγέλους, δυνάμεις, ἐξουσίας.	γέλων γεγενῆσθαι κατήγγελλεν, ἕνα δὲ εἶναι πατέρα ἄγνωστον, τὸν αὐτόν τε πεποιηκέναι δυνάμεις καὶ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας, τοὺς δὲ ἀγγέλους διεστάναι τῆς ἄνω
ἀπὸ δὲ ἑπτά τινων ἀγγέλων τὸν κόσμον γεγενῆσθαι καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ.	δυνάμεως, ἑπτὰ δέ τινας τὸν κόσμον πεποιηκέναι καὶ τὰ ἐν αὐτῷ· τὸν κόσμον δὲ κατὰ μεριτείαν ἑκάστῳ ἀγγέλῳ κεκληρῶσθαι.

Die gesperrt gedruckten Worte bei Epiphanios sind aus Irenäus. Dazwischen stehen aber Sätze aus Hippolyt, wie Pseudotertullian und Philastrius zeigen, die nur in diesen, nicht aber in den aus Irenäus entnommenen Abschnitten mit Epiphanios zusammengehn. Ebenso wie Epiphanios stellt Philastrius den Satz an die Spitze dicens mundum ab angelis factum, und fährt dann fort et distare angelos a virtute illa et mundum esse divisum per ordinem angelis. Man sieht, dass diese Sätze, mit den aus Irenäus entlehnten zusammengereiht, genau den Text des Epiphanios geben. Pseudotertullian liest: et hic similiter dicens innascibilem virtutem, id est deum, in summis et illis infinitis partibus et in superioribus manere, longe autem distantes ab hoc angelos inferiores mundum fecisse. Der Text Hippolyts ist von Pseudotertullian nach seiner Art ins Kurze gezogen, und jedenfalls bei Philastrius und Epiphanios in richtiger Ordnung bewahrt. Aber da auch Philastrius mit a virtute illa auf etwas früher Gesagtes zurückweist, so kann umsoweniger zweifelhaft sein, dass die Worte dicens innascibilem virtutem (*δύναμιν ἀγέννητον*) . . . manere ursprünglich bei Hippolyt standen, von Epiphanios aber mit den Ausdrücken des Irenäus vertauscht wurden. Auch der fernere Sprachgebrauch bei Epiphanios, Philastrius und Pseudotertullian, welche für das höchste Wesen Saturnins immer den Ausdruck *δύναμις* oder *ἄνω δύναμις* gebrauchen, während dasselbe Wort bei Irenäus nur einmal neben andern mit unterläuft, bestätigt das Gesagte. Im Uebrigen bedarf das wörtliche Zusammentreffen des Pseudotertullian mit Philastrius und Epiphanios keines weiteren Hinweises. Der Text des Hippolyt wird hiernach ungefähr so

Digitized by Google

herzustellen sein: *ὁ δὲ Σατορνῖνος ὁμοίως τῷ Μενάνδρῳ ἐδογμάτισε, τὸν κόσμον ὑπ' ἀγγέλων γεγενῆσθαι λέγων, καὶ τὴν μὲν ἀγέννητον δύναμιν ὑπὲρ πάντα ἐν τοῖς ἀπεράντοις τόποις καὶ ἀνωτάτοις ὑπάρχειν, τοὺς δὲ ἀγγέλους κατωτέρους πολὺ διεστάναι τῆς ἄνω δυνάμεως, καὶ τὸν κόσμον κατὰ μεριτείαν ἑκάστῳ ἀγγέλῳ κεκληρῶσθαι.*

Im Folgenden wird die künstliche Zusammenschweissung zweier verschiedener Texte schon aus der wiederholenden Breite ersichtlich, mit welcher Epiphanios die Menschenschöpfung durch die Engel erzählt. Die Worte *ὁμοῦ δὲ συνελθόντας τοὺς αὐτοὺς ἀγγέλους ἐντεθυμῆσθαι καὶ κοινῇ τὸν ἄνθρωπον πεποιηκέναι . . . καὶ πεπλάσθαι μὲν τὸν ἄνθρωπον ὑπ' αὐτῶν κτλ.* sind aus Hippolyt wie Philastrius zeigt: et cogitasse eos ut facerent hominem; fecerunt itaque hominem, et opus ipsorum inquit erat homo. Dagegen sind die zwischeneingeschobenen Worte *κατὰ τὴν μορφὴν τῆς ἄνωθεν παρακυψάσης φωτεινῆς εἰκόνος, ἣν μὴ δυνηθέντες παρακύψασαν κατασχεῖν διὰ τὸ παραχρῆμα ἀναδραμεῖν μιμήσασθαι ἠθέλησαν* mit wenigen Veränderungen aus Irenäus entlehnt. Um der Vollständigkeit willen schildert aber Epiphanios denselben Hergang noch einmal nach Hippolyt.

Epiphanios.	*Philastrius.*	*Pseudotertullian.*
ἐπειδὴ γάρ, φησίν, ἄνωθεν τὸ αὐτὸ φῶς παρακῦψαν ἐρεθισμόν τινα ἐνεποίησε τοῖς ἀγγέλοις, τούτους πρὸς πόθον τοῦ ἄνω ὁμοιώματος ἐπιχειρῆσαι τοῦ ἀνθρώπου τὸ πλάσμα ποιῆσαι· ἐπειδὴ γὰρ ἐράσθησαν τοῦ ἄνω φωτὸς πόθῳ τῷ πρὸς αὐτὸ καὶ ἡδονῇ κατασχεθέντες, φανέντος καὶ ἀφαντωθέντος ἀπ' αὐτῶν, ἐρασθέντας τε αὐτοῦ καὶ μὴ δυνηθέντας ἐμπλησθῆναι τῆς αὐτοῦ ἐρασμιότητος, διὰ τὸ ὑπὸ θῆξιν ἀναπτῆναι τὸ αὐτὸ φῶς, τούτου χάριν εἰρηκέναι τοὺς ἀγγέλους φησὶ . . . ὅτι ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν.	de virtute enim supina lumen dicunt fuisse dimissum, quod illuminavit mundum istum et ad concupiscentiam adduxit angelos, statimque ascendit in coelum. At illi cupidi ipsius luminis facti virtutem eius videre cupiebant, non praevalentes autem ad invicem dixerunt: faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram.	et quia splendor quidam luminis desursum in inferioribus refulsisset, ad similitudinem illius luminis angelos hominem instituere curasse.

Digitized by Google

Der von Pseudotertullian offenbar excerpirte Text mag von Epiphanios etwas umschrieben, von Philastrius hie und da verkürzt sein, jedenfalls lehrt der Augenschein, dass Epiphanios hier einen zweiten, der vorher wiedergegebenen Stelle des Irenäus parallelen Bericht aufgenommen hat. Auch der Sprachgebrauch ist ein anderer: statt *ἀναδραμεῖν* steht *ἀναπτῆναι*, statt des Ausdrucks *ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φωτεινῆς εἰκόνος* (Irenäus) stand bei Hippolyt *ἄνω φῶς* und *φῶς ἀπὸ τῆς ἄνω δυνάμεως*. Der Zusatz nostram zu similitudinem bei Philastrius ist natürlich eine Gedankenlosigkeit dieses Häresiologen, welche gar nicht möglich gewesen wäre, wenn er statt Hippolyt den Epiphanios ausgeschrieben hätte, da letzterer unmittelbar nachher den Saturnin wegen der Weglassung des *ἡμετέραν* übel anlässt.

Noch weit wunderlicher zusammengewoben sind die folgenden Sätze:

Irenäus.	*Epiphanios.*	*Philastrius.*	*Pseudotertullian.*
οὗ γενομένου, φησί, καὶ μὴ δυναμένου ἀνορθοῦσθαι τοῦ πλάσματος διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ὡς σκώληκος σκαρίζοντος,	*γενομένου δέ, φησί, τοῦ ἀνθρώπου, διὰ τὸ αὐτῶν ἀδρανὲς μὴ δύνασθαι αὐτὸν τελεσφορῆσαι, κεῖσθαι δὲ καὶ σκαρίζειν χαμαὶ κείμενον δίκην σκώληκος ἕρποντος, μὴ δύνασθαι δὲ μήτε ἀνορθοῦσθαι μήτε τι ἕτερον πράττειν,*	et facto homine quia impotens erat, salvari non potuit.	hunc super terram iacuisse reptantem;
οἰκτείρασα αὐτὸν ἡ ἄνω δύναμις διὰ τὸ ἐν ὁμοιώματι αὐτῆς γεγονέναι, ἔπεμψε σπινθῆρα ζωῆς,	*ἕως ἡ ἄνω δύναμις παρακύψασα καὶ σπλαγχνισθεῖσα διὰ τὴν ἰδίαν αὐτῆς εἰκόνα καὶ ἰδέαν, κατ' οἶκτον ἀπέστειλε σπινθῆρα τῆς αὐτῆς δυνάμεως,*	videns itaque virtus superna quod illi hoc fecerant, misit scintillam,	cuius lumen illud et virtutem illam superiorem propter misericordiam
ὃς διήγειρε τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἤρθρωσε (et articulavit) *καὶ ζῆν ἐποίησε.*	*καὶ δι' αὐτοῦ ἀνώρθωσε τὸν ἄνθρωπον καὶ οὕτως ἐζωοποίησε, δῆθεν τὸν σπινθῆρα τὴν ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν φάσκων, καὶ τοῦ-*	quae correxit hominem et suscitavit et fecit eum vivere,	

Irenäus.	*Epiphanios.*	*Philastrius.*	*Pseudotertullian.*
τοῦτον οὖν τὸν σπινθῆρα τῆς ζωῆς μετὰ τὴν τελευτὴν ἀνατρέχειν πρὸς τὰ ὁμόφυλα λέγει, καὶ τὰ λοιπὰ ἐξ ὧν ἐγένετο, εἰς ἐκεῖνα ἀναλύεσθαι.	του ἕνεκα πάντως δεῖ τὸν σπινθῆρα σωθῆναι, τὸ δὲ πᾶν τοῦ ἀνθρώπου ἀπολέσθαι· ἐν τῷ ἄνω μὲν τὸ ἄνωθεν κατελθὸν ἀνακομισθῆναι χρόνοις τισὶ, τὸ δὲ κάτωθεν πᾶν τὸ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πλασθὲν ἐνταῦθα αὐτοῖς καταλιμπάνεσθαι.	scintillam itaque volunt salvari, alia autem virtutibus illis quae fecerunt dimitti ac dereliqui suspicantur.	scintillam salvam esse, cetera hominis perire.

Philastrius und Pseudotertullian haben wieder verkürzt, Epiphanios dagegen, um die beiden Berichte zusammenschmelzen zu können, hie und da paraphrasirt. Wie wunderlich er selbst die beiderseitigen Redensarten verbindet, zeigt die Wendung *κεῖσθαι δὲ καὶ σκαρίζειν χαμαὶ κείμενον δίκην σκώληκος ἕρποντος*, wo das *σκαρίζειν* aus Irenäus, das *κεῖσθαι χαμαὶ* und *ἕρποντος* aus Hippolyt stammen. Andrerseits gibt Epiphanios Aufschluss über die bisher völlig unverständlichen Worte Pseudotertullians cuius lumen illud et virtutem illam superiorem propter misericordiam scintillam salvam esse, cetera hominis perire. Die Oehlersche Conjectur scintilla animam salvasse ist ganz unverständig; der Satz ist offenbar lückenhaft, und per *ὁμοιοτέλευτον* ist der Epitomator oder sein Abschreiber von den Worten *κατ' οἶκτον σπινθῆρα ἀπέστειλε* gleich auf die späteren *τὸν σπινθῆρα σωθῆναι* gerathen. Die wunderliche Wendung cuius lumen illud ... propter misericordiam zeigt obendrein, dass Pseudotertullian ganz ähnlich wie Epiphanios bei Hippolyt gefunden haben wird *οὗ [αὐτὸ τὸ φῶς καὶ] ἡ ἄνω δύναμις σπλαγχνισθεῖσα, κατ' οἶκτον ἀπέστειλε σπινθῆρα.* Im Uebrigen bedarf es keines Nachweises, dass der Text Hippolyts bei Philastrius ebenso fragmentarisch erhalten ist, wobei ein eigenthümlicher Zufall wollte, dass jener sehr häufig andre Sätze aus dem Original excerpirte als Pseudotertullian. Hippolyt schrieb ungefähr so: *γενομένου δὲ φησὶ τοῦ ἀνθρώπου, τοὺς ἀγγέλους μὴ δύνασθαι αὐτὸν τελεσφορῆσαι, κεῖσθαι δὲ τοῦτον χαμαὶ δίκην σκώληκος ἕρποντος, μὴ δυνάμενον μήτε ἀνορθοῦσθαι μήτε τι ἕτερον πράττειν. οὗ ἡ ἄνω δύναμις σπλαγχνισθεῖσα, διὰ τὴν ἰδίαν αὐτῆς ἰδέαν φωτός, κατ' οἶκτον*

Digitized by Google

σπινθῆρα ἀπέστειλε τῆν αὐτῆς δυνάμεως, καὶ δι' αὐτοῦ ἀνώρθωσε τὸν ἄνθρωπον καὶ διήγειρε καὶ οὕτως ἐζωοποίησε. Das Folgende ὅθεν τὸν σπινθῆρα — καταλιμπάνεσθαι ist so ziemlich wörtlich aus Hippolyt herübergenommen. Man bemerke hier wieder den von Iren. verschiedenen Sprachgebrauch: σπλαγχνισθεῖσα für οἰκτείρασα, διὰ τὴν ἰδίαν αὐτῆς ἰδέαν [1]) für διὰ τὸ ἐν ὁμοιώματι αὐτῆς γεγονέναι, ἀνώρθωσε für ἤρθρωσε, ἐζωοποίησε für ζῆν ἐποίησε, σπινθῆρα τῆς αὐτῆς δυνάμεως für σπινθῆρα ζωῆς, ἀνακομισθῆναι für ἀνατρέχειν u. s. w. — Auch die nächstfolgenden Worte Χριστὸν δὲ καὶ αὐτὸν φάσκει — τὸ πεπονθέναι sind offenbar noch aus Hippolyt entlehnt, vgl. die Parallelstellen bei Philastrius: Christum autem umbratiliter [2]) apparuisse affirmant, non carnem hominis veram et animam accepisse, atque omnem oeconomiam mysterii salvatoris ita complesse und Pseudotertullian: Christum in substantia corporis non fuisse, et phantasmate tantum quasi passum fuisse (Irenäus τὸν δὲ σωτῆρα ἀγέννητον ὑπέθετο καὶ ἀσώματον καὶ ἀνείδεον, δοκήσει δὲ ἐπιπεφηνέναι ἄνθρωπον). Hiermit waren die Nachrichten Hippolyts, welche bisher als Leitfaden dienten, wie es scheint zu Ende, wogegen Irenäus noch Weiteres bot. Epiph. geht daher nun §. 2 zu dem zweiten Leitfaden über, mit einer neuen Einleitung, welche deutlich die Fuge verräth: ἀπὸ τούτου δὲ ψευδωνύμως ἡ καλουμένη γνῶσις ἄρχεται πάλιν προστίθεσθαι τῷ βυθῷ τῆς αὐτῆς πονηρίας, ἀπὸ Σίμωνος μὲν λαβοῦσα τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν πρόφασιν προστιθεμένη δὲ ἄλλῃ περισσοτέρᾳ φλυαρίᾳ (l. ἄλλην περισσοτέραν φλυαρίαν) ὡς τὸν ταύτης ἔλεγχον ὕστερον ἐροῦμεν. φάσκει γὰρ οὕτως κτλ. Hierauf folgt bis zum Schlusse von c. 2 ein ziemlich wörtliches Excerpt aus Irenäus, mit wenigen Erweiterungen: so der Zusatz διεστάναι δὲ τὸν αὐτὸν καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἄνω δυνάμεως, welcher eine früher aus Hippolyt entnommene Bemerkung recapitulirt, und die jedenfalls auch nur auf eigene Hand gegebene Erläuterung, dass die δύο γένη τῶν ἀνθρώπων von zwei Urmenschen abstammten, einem guten und einem bösen [3]).

[1]) Εἰκόνα bei Epiph. scheint aus Iren. zu stammen. Wir vermuthen ἰδίαν αὐτῆς ἰδέαν φωτός wegen des lumen illud bei Pseudotertullian.

[2]) Lieblingswort des Philastr. für δοκήσει oder κατὰ τὸ δοκεῖν.

[3]) Den Anlass hierzu gab der Text des Iren. selbst duo enim

Digitized by Google

Vorstehende Erörterung bestätigt die früher auf anderm Wege gefundenen quellenkritischen Resultate in der schlagendsten Weise. Gleichzeitig setzt sie uns aber auch in den Stand, den fast vollständig herzustellenden Text des Hippolyt mit Irenäus zu vergleichen. Und auch hier zeigt sich eine willkommene Bestätigung für eine früher aufgestellte Vermuthung: Hippolyt bietet s a c h l i c h ganz dieselbe Kunde wie Irenäus, ist aber im Ausdrucke vollkommen unabhängig von ihm. Folglich hat er ihn (wenigstens hier) nicht benutzt, sondern weist auf eine ihm selbst mit Irenäus gemeinsame Quelle zurück, welche keine andere sein wird als das *σύνταγμα* Justins. Endlich zeigt sich, dass Hippolyt zwar in der Schilderung der ihm mit Irenäus gemeinsamen Partieen sich ausführlicher als jener ergeht, dafür aber nur einen Theil des von demselben gebotenen Stoffes wiedergibt.

5. Basilides (haer. 24).

Vgl. Iren. haer. I, 24, 3 — 7 (Theodoret h. f. I, 4). Philastr. haer. 32. Pseudotertull. haer. 4. — Dass Epiphanios hier den Irenäus vor sich hatte, sagt er selbst c. 8. Dennoch kann auch hier Irenäus nicht als Hauptquelle benutzt sein, vielmehr hat für den ganzen Abschnitt c. 1—4 eine andere Schrift als Leitfaden gedient, welche wie die Parallelstellen bei Pseudotertullian und Philastrius lehren, wieder keine andre gewesen sein kann als das *σύνταγμα* Hippolyts. Dahingestellt muss bleiben, ob schon die ausführlichen Notizen über des Basilides Person und die verschiedenen Orte in Aegypten, an denen er wirkte, aus Hippolyt oder aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft sind. Letzteres ist das Wahrscheinlichere, da Epiphanios ausdrücklich bezeugt, dass die Secte noch zu seiner Zeit in Aegypten bestand. Dagegen sind schon die c. 1 gegebenen Mittheilungen über die basilidianischen Emanationen,

---

genera hic p r i m u s (l. primum, Epiph. *ἀπ᾽ ἀρχῆς*) hominum plasmata esse etc. Bei Pseudorig. ist das *ἀπ᾽ ἀρχῆς* ausgelassen. Ebendas. ist weiter unten mit dem vetus interpr. und Epiph. *κοσμοποιοῖς* statt *κοσμικοῖς* zu lesen.

Digitized by Google

Engelreihen und Himmel zuverlässig nicht aus Irenäus, sondern aus Hippolyt. Schon die ersten Worte ἦν ἓν τὸ ἀγέννητον, ὃ μόνος ἐστὶ πάντων πατήρ, ἐκ τούτου προβέβληται, φησὶ ὁ νοῦς bezeugen dies, vgl. Philastrius: de innato et solo deo natum fuisse intellectum, während Irenäus gerade das charakteristische μόνος nicht hat. Das Folgende stimmt bei Irenäus wie bei Pseudotertullian und Philastrius wörtlich mit Epiphanios überein, dagegen bietet Irenäus bald nachher a Dynami autem et Sophia virtutes et principes et angelos quos et primos vocat (ἐκ δὲ τῆς δυνάμεώς τε καὶ σοφίας δυνάμεις καὶ ἀρχὰς καὶ ἀγγέλους οὓς καὶ ἀρχαγγέλους καλεῖ), während Epiphanios mit Pseudotertullian und Philastrius ... ἀρχαί, ἐξουσίαι, ἄγγελοι (principatus et potestates et angelos) liest. Die nächstfolgenden Worte ἐκ δὲ τῶν δυνάμεών τε καὶ ἀγγέλων γεγονέναι ἀνώτερον ... τοῦ καθ' ἡμᾶς οὐρανοῦ sind von Pseudotertullian sehr stark, von Philastrius einigermassen verkürzt; doch zeigt sich, dass letzterer denselben Text wie Epiphanios vor sich hatte, während Irenäus, wenn auch nur im Ausdrucke abweicht (vgl. die Wendungen ἐκ τούτων ἀπορροίας, προσόμοιοι, ἀντίτυπον, a tertio deorsum descendentium quartum, welche sämmtlich bei Epiphanios und Parallelen fehlen). Die Worte des Philastrius qui secundum ordinem et alii inquit fecerunt trecentos sexaginta quinque coelos erklären sich aus der Wendung des Epiphanios καὶ οὕτως οἱ καθ' ἕνα οὐρανὸν αὖθις ἕτερον καὶ ἑτέρους κατασκευάζοντες ἄχρι τριακοσίων ἑξήκοντα πέντε οὐρανῶν κτλ., während Irenäus wieder eine andere Wendung braucht, und dann den, dem Epiphanios hier fremden Zusatz hat quapropter et tot dies habere annum secundum numerum caelorum. Dagegen fehlt auch bei Epiphanios und Philastrius an dieser Stelle die Erwähnung des Abrasax, welchen Pseudotertullian in seiner epitomirenden Weise schon hier heraufnimmt [1]). Auch in dem Folgenden (c. 2) bleibt der Text des Hippolyt Grundlage, aber so, dass Einzelnes aus Irenäus eingewebt wird. Gleich in der

[1]) Ab ipsis angelis trecentos sexaginta quinque coelos institutos, et mundum in honorem Abraxae, cuius nomen hunc in se habeat numerum computatum. Auch der Epitomator des Epiph. bei Dindorf T. I p. 339 sqq. bringt den Abrasax unmittelbar nach der Erwähnung der 365 Himmel an.

Digitized by Google

neuen Einleitung, welche wie anderwärts sehr oft eine Fuge kenntlich macht, weisen die Worte εἰς ὑπερβάλλουσαν καὶ ἄπειρον κακοτροπίαν ἐξετόπισε τὴν ἑαυτοῦ γνώμην auf Irenäus zurück (in immensum extendit sententiam doctrinae suae). Da die betreffenden Worte bei Irenäus die Darstellung des Basilidianischen Systems einleiten, so scheint Epiphanios erst von hier an überhaupt den Irenäus verglichen zu haben. Aber gleich nachher wird in den Worten ὁρίζει γὰρ ... ὀνόματα ἑκάστῳ ἄρχοντι τῶν οὐρανῶν ἐκτιθέμενον πρὸς τὸ διὰ τῶν μὴ τὸν νοῦν ἐρρωμένον ἐχόντων πιστεύεσθαι, εἰς ὄλεθρον τῆς τῶν ἠπατημένων ψυχῆς. οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ μαγγανικαῖς μαγείαις προσανέχων οὐκ ἂν ἐπαύσατο καὶ περιεργίαις ὁ ἀπατεών nicht Irenäus, sondern wie Philastrius lehrt (et imponit virtutibus illis nomina angelica et ipse magiis vacans itidem multos imperitos decepit) Hippolyt zu Grunde gelegt. Zu ὀνόματα wird wie die Anakephaläosis zeigt, auch bei Epiphanios ἀγγελικά hinzuzufügen sein. Auch die nächstfolgenden Worte ὕστερον δέ φησιν — γεγενῆσθαι sind wie schon die von Irenäus abweichende, aber mit den Excerpten aus Hippolyt c. 1. übereinstimmende Ausdrucksweise lehrt, ebenfalls aus Hippolyt, dagegen verräth die nachfolgende Darstellung bis zum Schlusse des Kapitels schon durch die unerträglichen Wiederholungen die Compilation aus zwei verschiedenen Quellen. So leicht wie bei Saturnin lässt sich indessen hier die Scheidung nicht vollziehen, da Philastrius und Pseudotertullian wieder sehr ins Kurze ziehen, der Text des Irenäus aber wie auch Theodoret zeigt, hier erst hergestellt werden muss. Doch sind wohl die Worte ἐξ ὧν ἀγγέλων ἕνα λέγει τὸν θεὸν ὃν διελὼν τῶν Ἰουδαίων μόνον ἔφη εἶναι [1]), desgleichen der den Zusammenhang störend unterbrechende Satz καὶ τούτους ἅμα αὐτῷ μεμερικέναι τὸν κόσμον κατὰ διαίρεσιν κληρῶν τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων und das ἐληλυθέναι δὲ τοὺς Ἰουδαίους εἰς κλῆρον αὐτοῦ in das wesentlich aus Hippolyt geschöpfte Wortgefüge eingeschoben [2]). Die Vermischung zweier verschiedener

---

[1]) Das zweite ἕνα nach εἶναι ist als sinnstörend zu streichen.

[2]) Iren. angelos . . . partes sibi fecisse terrae et eorum quae super eam sunt gentium, esse autem principem ipsorum eum qui Judaeorum putatur deus (vgl. Theodoret. . . . ἕνα δὲ κληρωθῆναι τὸν τῶν Ἰουδαίων

Texte macht sich auch noch dadurch kenntlich, dass Basilides nach Epiphanios den Menschen von dem Judengotte geschaffen sein lässt, während er nach Philastrius und Pseudotertullian die Menschenschöpfung den Engeln unsers Himmels überhaupt zuschrieb. Im Uebrigen ist der ursprüngliche Text Hippolyts durch Vergleichung der parallelen Stellen des Pseudotertullian und Philastrius noch auszumitteln.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
τούτῳ δὲ λελαχέναι τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων . . . , βλασφημῶν δὲ τὸν αὐτὸν παντοκράτορα κύριον, τὸν ὄντως ὄντα θεὸν μόνον, καὶ οὐχ ἕτερον . . . τοῦτον ἐκεῖνος ἀρνούμενος ἕνα βούλεται αὐτὸν παριστᾶν τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀγγέλων . . . καὶ αὐτὸν ὑπὲρ ἀγγέλους αὐθαδέστερον, ἐξαγαγεῖν δὲ τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου αὐθαδείᾳ βραχίονος τοῦ ἰδίου, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἰταμώτερον τῶν ἄλλων καὶ αὐθαδέστερον.	in ultimis quidem angelis, et qui hunc fecerunt . . . mundum, novissimum ponit Judaeorum deum id est deum legis et prophetarum, quem deum negat, sed angelum dicit. Huic sortito obtigisse semen Abrahae, atque ideo hunc de terra Aegypti filios Israel in terram Canaam transtulisse. Hunc turbulentiorem prae ceteris angelis.	hominem autem ab angelis factum esse dicit: dominum etiam verum omnipotentem, et eum andet angelum dicere, et accepisse genus Judaeorum in haereditatem, et eduxisse eos de terra Aegypti. Hic ergo audacior factus elatus est inquit adversus ceteros angelos.

Hiernach wird der Text Hippolyts ungefähr so herzustellen sein: *ὕστερον δέ φησιν ὑπὸ τῶν ἐν τούτῳ τῷ καθ' ἡμᾶς οὐρανῷ καὶ τῆς ἐν αὐτῷ δυνάμεως τὴν κτίσιν ταύτην γεγενῆσθαι, ἐξ ὧν ἀγγέλων καὶ τὸν ἄνθρωπον πεπλάσθαι, τὸν δὲ παντοκράτορα κύριον, τὸν ὄντως ὄντα θεὸν μόνον ἀρνούμενος, ἕνα βούλεται αὐτὸς παριστᾶν τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀγγέλων· τούτῳ δὲ λελαχέναι τὸ*

οἰκονομίαν, καὶ τοῦτον ἄρχειν τῶν ἄλλων. Wahrscheinlich hat hier der alte lat. Uebers. des Iren. einen ganzen Satz ausgelassen, der sich aus Theodoret und Epiph. ergänzen lässt. Iren. wird etwa so geschrieben haben: *τοὺς ἀγγέλους . . . μεμερικέναι ἑαυτοῖς τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ἔθνη, ἑνὸς δὲ αὐτῶν τοὺς Ἰουδαίους εἰς κλῆρον ἐληλυθέναι, εἶναι δὲ ἄρχοντα αὐτῶν τὸν τῶν Ἰουδαίων εἶναι δοκοῦντα θεόν.* Epiph. hat offenbar, obwohl er ebenso wie Theodoret paraphrasirt, den Text des Iren. theilweise treuer als jener bewahrt.

Digitized by Google

γένος τῶν Ἰουδαίων, καὶ αὐτὸν [ὑπὲρ ἀγγέλους αὐθαδέστερον] ἐξαγαγεῖν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου αὐθαδείᾳ βραχίονος τοῦ ἰδίου, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἰταμώτερον τῶν ἄλλων ἀγγέλων καὶ αὐθαδέστερον. Auch die letzten Sätze *ὅθεν διὰ τὴν αὐδάδειαν αὐτοῦ* bis zum Schlusse des Kapitels geben in der Hauptsache den Text Hippolyts wieder, was namentlich auch von den Schlussworten gilt, *καὶ τούτου ἕνεκα πόλεμοι πάντοτε καὶ ἀκαταστασίαι κατ' αὐτῶν ἐπανέστησαν*, vgl. Pseudotertullian: atque ideo et seditiones frequenter et bella concutere. Der Zusatz bei Pseudotertullian, sed et humanum sanguinem fundere ist bei Epiphanios weggeblieben und ebenso ist im Vorhergehenden der Satz Hippolyts, welchem bei Philastrius die Worte et volens in subiectione habere alios, habuit contrarios gentes entsprechen, durch den zum Theil nach Irenäus gebildeten Satz vertauscht *βεβουλεῦσθαι τὸν αὐτὸν αὐτῶν θεῶν* (l. *θεὸν*) *κατυποτάξαι τῷ γένει τῷ Ἰσραὴλ πάντα τὰ ἄλλα ἔθνη, καὶ διὰ τοῦτο παρεσκευακέναι πολέμους*, worauf Epiphanios wie die Fuge und die Wiederholungen, aber auch die wörtlichen Berührungen mit Philastrius zeigen, wieder zu Hippolyt sich zurückwendet (*διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἀγγέλων παραζήλωσιν . . . παροτρυνθέντες . . . ἐπανέστησαν.* vgl. Philastrius: quos c o m m o v e r u n t virtutes i n i m i c a e eius. Ideo et contra Judaeos diversae gentes inquit surrexerunt).

Cap. 3 und 4 folgt nun Epiphanios nach einer neuen Fuge in der Hauptsache dem Hippolyt. Irenäus bietet im Wesentlichen dieselbe Kunde, aber der Text des Epiphanios ist von Irenäus unabhängig [1]), und übergeht daher auch die eigenthümliche Angabe desselben, dass Christus der erstgeborne *νοῦς* des ungezeugten Vaters gewesen sei. Dafür weist er mit den Worten *οὗτος γάρ φησιν ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς ὁ προειρημένος* auf eine verwandte Notiz seiner Quelle zurück. Auch die hier eingeschobene Notiz von dem zügellosen Leben der Basilidianer kann nicht aus Irenäus sein, der erst später und in andern Ausdrücken davon redet, sondern wie die überein-

---

[1]) Doch könnte in den Worten *οὐχὶ Ἰησοῦν φάσκων πεπονθέναι ἀλλὰ Σίμωνα τὸν Κυρηναῖον — ἠγγάρευσάν τινα Σίμωνα Κυρ. βαστάξαι τὸν σταυρόν*, und *ἑστήκει . . . καταγελῶν* allerdings Iren. benutzt sein. Gleichnachher ist für *ἀνέστη* mit Dind. *ἀνέπτη* zu lesen.

stimmende Anordnung bei Philastrius darthut, nur aus Hippolyt. Eine nähere Vergleichung lassen für c. 3 die abgerissenen Auszüge bei Philastrius und Pseudotertullian nicht zu, doch zeigen wohl die bei Epiphanios als eigene Worte des Basilides mitgetheilten Sätze, dass er hier den Hippolyt ziemlich treu ausgeschrieben haben wird. Eine genauere Vergleichung erlaubt noch c. 4.

Irenäus.	*Epiphanios.*	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
si quis igitur ait confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab iis, cognoscit autem dispositionem innati Patris.	διδάσκει δὲ πάλιν καὶ ἀνατρέπει φάσκων μὴ δεῖν μαρτυρεῖν. ὁ γὰρ μαρτυρῶν ἄμισθος εὑρεθήσεται, μαρτυρῶν ὑπὲρ τοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον· μαρτυρεῖ γὰρ ὑπὲρ τοῦ ἐσταυρωμένου Σίμωνος. πόθεν δὲ τούτῳ μισθὸς ἂν εἴη, ὁπότε ἀποθνήσκει μὲν ὑπὲρ Σίμωνος τοῦ ἐσταυρωμένου, ὑπὲρ Χριστοῦ δὲ τοῦτο ποιεῖν ὁμολογεῖ ὃ ἀγνοεῖ, ἀποθνήσκων ὑπὲρ οὗ οὐ γινώσκει; δεῖ τοίνυν ἀρνεῖσθαι καὶ μὴ προαλῶς ἀποθνήσκειν.	unde nec in eum credendum esse qui sit crucifixus, ne quis confiteatur in Simonem credidisse. Martyria negat esse facienda.	prohibet etiam pati martyrium homines pro nomine Christi, dicens ita: ignoras quid desideras; non enim passus est inquit Christus, neque crucifixus est: quomodo itaque potes, inquit, confiteri hunc crucifixum, cum non sit crucifixus, et ignoras qui passus sit?

Dass Irenäus hier einen ganz andern Text bietet, während Philastrius in der Hauptsache denselben Text excerpirt, der dem Epiphanios vorlag, ist ohne Weiteres klar. Andererseits scheint Philastrius gegen Ende die ursprünglichen Worte Hippolyts noch treuer als Epiphanios bewahrt zu haben. Merkwürdig ist aber, dass in dem γινώσκει auch eine wörtliche Berührung mit Irenäus sich zeigt. Das γινώσκειν ist nun bei Irenäus anders als bei Hippolyt, den Epiphanios und Philastrius benutzten, gewendet; folglich werden wir annehmen, dass beide hier auf eine gemeinsame Quelle zurückweisen, deren Text sie unabhängig von einander verarbeitet haben.

Philastrius bricht mit den obigen Worten ab, während

Pseudotertullian noch die in der Quelle, wie es scheint, stereotype Notiz bietet: carnis resurrectionem graviter impugnat negans salutem corporibus repromissam. Obwohl auch Irenäus etwas Aehnliches sagt (§. 5), so hat doch Epiphanios davon keinen Gebrauch gemacht. Da die Parallelstellen mit Philastrius und Pseudotertullian hier zu Ende sind, ist es schwer auszumitteln ob Epiphanios auch noch für den Rest seiner Darstellung, c. 5—7 den Hippolyt benutzt habe. Doch kann er höchstens noch zerstreute Notizen dorther entlehnt haben, da das Meiste von hier an aus Irenäus geschöpft ist, ohne dass jedoch das von demselben Gebotene vollständig mitgetheilt würde. In den Sätzen c. 5 *φάσκει δὲ μόνον — ἀλλ' ἀρνεῖσθαι πάντοτε* ist Irenäus fast wörtlich, doch mit einigen Umstellungen ausgeschrieben. Darnach folgt nach einer Bestreitung des gnostischen Dualismus eine wiederholte Aufzählung der basilidianischen Emanationen, diesmal wie schon die Ausdrücke verrathen, nicht nach Hippolyt, sondern nach Irenäus (vgl. die Wendung *ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἄγγελοι*) [1]; ferner die Erwähnung des Abrasaxnamens und seine auf dem Zahlenwerthe des Wortes beruhende Erklärung von den 365 Himmeln, nebst der Zurückführung dieser Bezeichung auf die *θεωρήματα* der *μαθηματικοί*, welche sie *εἰς ἴδιον χαρακτῆρα τῆς διδασκαλίας* übertragen hätten, alles nach Irenäus, woran sich vielleicht ebenfalls aus Irenäus noch die nachträgliche Notiz schliesst, dass derselben durch den Namen Abrasax bezeichneten Zahl von Himmeln auch die Zahl der Tage eines Jahres entspreche. Aus Hippolyt können hier wohl nur einzelne Ausdrücke herrühren, z. B. die Bezeichnung *τὴν ὑπεράνω τούτων δύναμιν καὶ ἀρχήν*, welche ganz die Sprachfarbe dieses Schriftstellers trägt, während bei Irenäus einfach stand *τὸν ἄρχοντα αὐτῶν* [2]. Doch ist die Wiederholung der

---

[1]) In den Worten c. 7. *φάσκων ὅτι ἡ δύναμις τὸν νοῦν προεβάλετο* muss entweder *ἡ ἄνω δύναμις* gelesen werden, oder es ist ein anderweiter Zusatz zu *δύναμις*, etwa *ἀγέννητος* oder *ἀκατονόμαστος* ausgefallen. Vgl. Iren. haer. II, 16, 2.

[2]) Die Worte *διὰ τὸ τὴν ψῆφον τοῦ Ἀβρασὰξ ἔχειν τριακοσιοστὸν ἑξηκοστὸν πέμπτον ἀριθμόν* stimmen fast wörtlich mit Pseudotertullian: Abraxae, cuius nomen hunc in se habeat numerum computatum.

Digitized by Google

Deutung des Abraxasnamens bemerkenswerth, und gleich nachher gehen die Worte εἶτα ἐντεῦθεν φησὶ καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τριακόσια ἑξήκοντα πέντε μέλη, ὡς ἑκάστῃ τῶν δυνάμεων ἀπονέμεσθαι ἓν μέλος über Irenäus hinaus, standen also wahrscheinlich ebenso wie die früher ausgelassene und nun in dem von Irenäus gebotenen Zusammenhang nachgebrachte Deutung des Abraxasnamens bei Hippolyt. Da Epiphanios sonst keine Quellen über die Lehre des Basilides benutzt zu haben scheint, so werden wohl auch die c. 5 angeführten Worte desselben aus Hippolyts σύνταγμα genommen sein: ἀλλὰ φησὶν ὁ ἀγύρτης ἡμεῖς φησὶν ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι, οἱ δὲ ἄλλοι πάντες ὕες καὶ κύνες. καὶ διὰ τοῦτο εἶπε· μὴ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μηδὲ δότε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί. Wenigstens wird das doppelte φησί zum Verräther einer wörtlichen Entlehnung aus einer schriftlichen Quelle: Epiphanios schiebt hinter ἀλλά auf eigne Hand φησὶν ὁ ἀγύρτης ein, und schreibt das in der Quelle hinter ἡμεῖς vorgefundene φησί getrost noch einmal ab. Endlich muss auch noch eine Nachricht über den Dualismus der Basilidianer bei Hippolyt gestanden haben, denn die Bemerkungen c. 7 über die Forschungen nach dem Ursprung des Bösen, welche den Anlass zu jener κακὴ πρόφασις gegeben hätten, desgleichen der gleich nachher folgende polemische Satz οὔτε γάρ ποτε κακὸν ἦν οὔτε ῥίζα γέγονε κακίας οὔτε ἐνυπόστατον τὸ κακόν ἐστιν scheinen sich nur unter obiger Voraussetzung erklären zu lassen.

Die Folgerungen, welche sich aus diesem quellenkritischen Resultate für die Kritik des neuerdings so viel besprochenen Basilidianischen Systems ergeben, können hier nicht näher erörtert werden. Jedenfalls hatte Hippolyt ganz dieselbe dualistische Gestalt des Systems wie Irenäus vor Augen, ja in seiner Darstellung muss dieser Dualismus wie die Bemerkungen über das substantielle Böse und die böse Wurzel zeigen, noch schärfer als bei Irenäus hervorgetreten sein. Er berührt sich hier mit der nach Clemens Alexandrinus in der Schrift ἐξηγητικά enthaltenen Lehre des Basilides, dass das Böse eine Naturnothwendigkeit sei und jeder die Substanz der Sünde (τὸ ἁμαρτητικόν) in sich trage. (στρ. IV, 12). Auch in der angeblichen Behauptung des Basilides, dass alle welche nicht zu den Gno-

Digitized by Google

stikern gehörten, Schweine und Hunde seien, haben wir wohl nichts anders zu sehn als eine Verdrehung der Lehre von den *προσαρτήματα* und den mit den Seelen verwachsenen *έτερογενεῖς φύσεις* von Wölfen, Affen, Löwen, Böcken u. s. w., vgl. Clem. Alex. *στρ.* II, 20 §. 112. Dass dieser Dualismus auch von dem Verfasser der acta disput. Archelai et Manetis bei Basilides vorgefunden wurde, geht auch, wie längst von Andern bemerkt worden ist, aus der von ihm excerpirten Stelle des 13. Buches der *ἐξηγητικά* (denn diese scheinen unter den tractatus Basilidis gemeint zu sein) hervor. Vergleichen wir nun die Darstellung des Hippolyt wie sie durch obige Analyse sich herstellen lässt, mit der des Irenäus, so zeigt sich, dass beide im Ausdrucke von einander unabhängig doch ganz dieselbe Gestalt des Basilidianischen Systemes vor Augen haben, ja in manchen Stükken deutlich auf eine gemeinsame schriftliche Quelle zurückweisen. Ausser einer schon oben besprochenen Stelle, wo beide einen und denselben Ausdruck verschieden gewendet haben, zeigt namentlich die Darstellung der Emanationen aus dem *πατὴρ ἀγέννητος*, insbesondere die Weglassung der beiden letzten Aeonen der Ogdoas, desgl. die Nachrichten über die Kreuzigung des Simon von Kyrene, die Verwerfung des Martyriums und die unsittliche Lebensweise der Basilidianer, dass beide hier aus einer und derselben, die echte Lehre des Basilides immerhin mehrfach entstellenden Schrift geschöpft haben müssen. Diese wird aber nach allem früher Erörterten keine andere gewesen sein als die Ketzerbestreitung Justins. Folglich wird der Verlust des eigens gegen Basilides gerichteten Werkes des Agrippa Castor wenigstens einigermassen durch einen anderen zeitgenössischen Bericht aufgewogen. Mit wie grosser Vorsicht man daher auch die einzelnen durch Irenäus und Epiphanios (aus Hippolyt) aufbewahrten Angaben Justins überall da wird aufnehmen müssen, wo sie mit den Auszügen des Clemens aus den *ἐξηγητικά* des Basilides in Widerspruch stehn, so wird doch über den aus Allem ersichtlichen Grundcharakter des Systems ein Zweifel nicht aufkommen können, und nur unkritische Willkür wird hinfort den Philosophumena, welche offenbar eine spätere Fortbildung der Basilidianischen

Digitized by Google

Lehre darstellen [1]), (abgesehn von einzelnen, durch dieselben ermöglichten Berichtigungen oder Ergänzungen der älteren Berichte) den Vorzug geben dürfen [2]).

6. Nikolaiten und Gnostiker (haer. 25 und 26).

Vgl. Pseudotertull. haer. 5. Philastr. haer. 33. Die Anordnung wie der Stoff ist wenigstens für haer. 25, 2—26, 3 aus Hippolyt entlehnt. Irenäus, welcher auch in der Reihenfolge

---

[1]) Vgl. auch Hilgenfeld, der Gnosticismus und die Philosophumena Zeitschr. f. d. wiss. Theologie 1862, S. 452 ff. Jedenfalls hat Pseudorigenes nicht wie man fälschlich meinte, eine Schrift des Basilides selbst, sondern nur ein in der basilidianischen Schule seiner Zeit angesehenes Buch excerpirt, in welchem wir die *παραδόσεις Ματθίου* wieder erkennen, vgl. Pseudorig. VII, 20. Offenbar sind nämlich die *λόγοι ἀπόκρυφοι Ματθίου*, auf welche „Basilides und sein Sohn Isidor" sich berufen haben sollen, und welche auch Pseudorig. als Quelle seiner nachfolgenden Darstellung angibt, eben jene *παραδόσεις Ματθίου*, welche Clem. Alex. an verschiedenen Orten erwähnt (*στρ.* VII, 17 §. 108 vgl. II, 9, 45. VII, 13, 82), und welche nicht blos bei den Basilidianern, sondern auch bei den Karpokratianern (*στρ.* III, 4, 26) in Ansehn standen. Dagegen berief Basilides selbst sich auf den Apostelschüler Glaukias (Clem. *στρ.* VII, 17, 106) und auf die barbarischen Propheten Barkabbas und Barkoph (Agrippa Castor bei Eus. H. E, IV, 7) wie auch sein Sohn Isidor *ἐξηγητικά* zu dem Propheten Parchor verfasste. Als eigne Schrift des Basilides werden aber von Clemens, Agrippa Castor und den acta disp. Arch. et Man. nur die XXIV Bücher *ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (des Lukas) erwähnt, welche Pseudorig. offenbar nicht kennt.

[2]) Auch die Darstellung der Basilidianischen Lehre, welche Agrippa Castor gegeben hat, scheint in der Hauptsache dieselben Nachrichten wie Irenäus geboten zu haben. Wenigstens warf auch er den Basilidianern ebenso wie Irenäus vor, dass sie die Theilnahme an den Götzenopfern für indifferent halten, und in Zeiten der Verfolgung den Glauben verleugnen (bei Eus. H. E. IV, 7). Namentlich das Letztere ist um so bemerkenswerther, da es mit der eigenen Ansicht des Basilides selbst nicht übereinzustimmen scheint (Clem. Alex. *στρ.* IV, 12). Die von Iren und Hippolyt gegen Basilides erhobene Anklage unsittlichen Lebenswandels muss übrigens jedenfalls gegenüber den entgegengesetzten Mittheilungen des Clemens Alexandrinus über die ethischen Grundsätze des Basilides verstummen, wogegen die von ihm berichteten Ansichten über die *εἰδωλόθυτα* mit der auch sonst bezeugten Anlehnung des Basilides an paulinische Anschauungen zusammenhängen mögen.

Digitized by Google

abweicht, gibt haer. I, 26, 3 nur eine kurze Notiz über das indiscrete vivere der Partei, welche aus der bekannten Stelle Apoc. 2, 6 über die Nikolaiten abgeleitet ist. Der Name wird auf den in der Apostelgeschichte erwähnten Diakon Nikolaos zurückgeführt, den schon Irenäus als *διδάσκαλος* der Partei, also als einen Menschen von unsittlicher Lebensweise betrachtet, während Clemens Alexandrinus noch entgegengesetzter Ansicht ist, und den Nikolaos als einen in ehrbarer Ehe lebenden Mann schildert, dessen (angeblicher) Ausspruch *δεῖ παραχρῆσθαι τῇ σαρκί* im streng asketischen Sinne gemeint gewesen, und erst nachmals von den „Nikolaiten" in schmachvoller Weise verdreht worden sei (*στρ.* II, 20, 118. III, 4, 25 und 26). Von den gnostischen Lehren erwähnt Irenäus im Ketzerverzeichnisse nichts, bringt aber haer. III, 2, 1 noch die Bemerkung nach, dass die Nikolaiten ein *ἀπόσπασμα τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (vulsio eius quae falso cognominatur scientia) seien. Dagegen kennen nun Epiphanios, Pseudotertullian und Philastrius nach Hippolyt ein ausgebildetes nikolaitisches System. Dasselbe ist offenbar die Lehre einer „ophitischen" Secte, wie schon die Namen Barbelo und Jaldabaoth verrathen, und ward von Hippolyt den Nikolaiten nur darum imputirt, weil er schon in seiner Quelle die Nachricht gefunden haben wird, dass die sogenannten „Gnostiker" von Nikolaos ihren Ursprung genommen hätten. Wie ich aber anderwärts nachgewiesen habe, führten die „Ophiten" vorzugsweise den Namen *Γνωστικοί*.

Was nun den Text des Epiphanios betrifft, so können zunächst die Nachrichten über die Herkunft des Nikolaos einfach aus Act. 6, 5 genommen sein, obgleich es, da auch Philastrius denselben als Antiochenus advena d. h. als *προσήλυτον Ἀντιοχέα* bezeichnet, das Wahrscheinlichere ist, dass die betreffende Nachricht aus der Apostelgeschichte schon von Hippolyt excerpirt und von Epiphanios und Philastrius aus seinem Werke ausgeschrieben worden sei. Was dagegen gleich nachher über die unsittliche Lebensweise des Nikolaos mit der von Epiphanios in solchen Dingen besonders beliebten Ausführlichkeit erzählt wird, kann wenigstens in dieser Gestalt nicht in der Quelle gestanden haben. Denn es macht doch ganz den Eindruck einer weit späteren Anschauungsweise, wenn dem

Digitized by Google

Diakonus Nikolaos der geschlechtliche Umgang mit seiner Gattin zur schweren Sünde gerechnet, und hieraus alle seine späteren Unsittlichkeiten abgeleitet werden. Dennoch zeigt die angeführte Stelle des Clemens Alex. *στρ.* III, 4, 25 flg., dass Epiphanios die Grundlage zu seiner Erzählung schon vorgefunden haben muss. Hiernach hätte Nikolaos seine Gattin, als ihn die Apostel der Eifersucht (*ζηλοτυπία*) angeklagt, in die Mitte gestellt und erklärt sie jedem abzutreten, der sie ehelichen wolle: dies sei aber grade ein Zeichen gewesen, dass er hinfort der Geschlechtslust absagen wolle, und in diesem Sinne sei auch sein oben erwähnter Ausspruch gemeint gewesen, wie er denn selbst mit keinem andern Weibe Umgang gepflogen, und seine Kinder, die Tochter wie den Sohn, in strengster Enthaltsamkeit erzogen habe. Epiphanios folgt nun nur einer andern, den sittlichen Charakter des Nikolaos verdächtigenden, also von Clemens unabhängigen Wendung derselben Ueberlieferung, wenn er ihm wirklich die *ζηλοτυπία* zum Vorwurfe macht, und von ihm erzählt, er habe seine Gattin derselben Untreue bezichtigt, welcher er selbst sich schuldig wusste. Letztere Auffassung, welche durch die Ansicht des Irenäus über Nikolaos bestätigt wird, ward aber nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Stephan Gobaros bei Photius bibl. c. 232 schon von Hippolyt dem Schüler des Irenäus getheilt, so dass Epiphanios nur im Geiste seiner Zeit die Nachrichten seiner Quelle weiter ausgemalt haben wird [1]).

Die Darstellung der häretischen Meinungen der „Nikolaiten“ haer. 25, 2—5 ist in der Hauptsache aus Hippolyt; den Uebergang macht Epiphanios mit den Worten *καὶ ἐντεῦθεν ἄρχονται οἱ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως τῷ κόσμῳ ἐπιφύεσθαι κακῶς, φημὶ δὲ οἱ καλούμενοι Γνωστικοὶ καὶ Φιβιωνῖται καὶ οἱ τοῦ Ἐπιφάνους καλούμενοι, Στρατιωτικοί τε καὶ Λευϊτικοὶ καὶ Βορβορῖται καὶ οἱ λοιποί.* Diese Namen haben gewiss nicht alle in der Quelle gestanden,

[1]) Ob die Angaben des Clemens und des Hippolyt (bei Epiph.) auf eine gemeinsame schriftliche Quelle zurückgehn, ist nicht mehr auszumachen. Dech ist immer bemerkenswerth, dass derselbe Ausdruck *ζηλοτυπία* bei beiden sich findet. Ebenso macht Clem. *στρ.* II, 20, 118 den Nikolaiten den Vorwurf *ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἐν βορβόρῳ κακίας κατορώρυκται,* womit der Name *Βορβορῖται* und die Ableitung desselben von der *βορβορώδης κακόνοια* bei Epiph. haer. 25, 2. 26, 3 zu vergleichen ist.

Digitized by Google

sondern kommen in dieser Zusammenstellung auf des Epiphanios eigene Rechnung. Sicher hat Hippolyt hier nur die *Γνωστικοί* erwähnt, wie Philastrius zeigt: qui (Nicolaus) dicit et ipse virtutes esse plurimas; unde et Gnostici qui scire se aliquid putant, maxime emerserunt. Die allgemeine Notiz über die zahlreichen von Nikolaos angenommen *δυνάμεις* hat Epiphanios hier wohl nur darum weggelassen, weil sie zu unbestimmt war. Die bei Philastrius folgenden Worte isti Barbelo venerantur et Noriam quandam mulierem, alii autem ex iis Jaldabaoth quendam, alii autem Caulacau hominem erscheinen nur wie eine flüchtige Inhaltsangabe zu dem ausführlichen Texte Hippolyts bei Epiph. haer. 25, 2—4. 26, 1. Wie viel Eigenes Epiph. haer. 25, 2—4 beigemischt habe, ist nur vermuthungsweise zu bestimmen. Das Excerpt scheint c. 2 mit *τινὲς μὲν γὰρ αὐτῶν Βαρβηλώ τινα δοξάζουσιν* zu beginnen und nur wenig überarbeitet bis zum Schlusse von c. 3 zu gehen. Die angefügten Erörterungen über Prunikos und Kaulakau c. 4 gehören wohl dem Epiphanios selbst an. Dagegen tritt nun mit c. 5 Hippolyt zuverlässig wieder ein, wie aus einer Vergleichung nicht blos mit Philastrius, sondern auch mit Pseudotertullian erwiesen werden kann, welcher letztere die nachfolgenden Notizen als besonders merkwürdig excerpirte.

Epiphanios.	*Philastrius.*	*Pseudotertullian.*
ἄλλοι δέ τινες ἐξ αὐτῶν κενά τινα ὀνόματα ἀναπλάττουσι, λέγοντες, ὅτι σκότος ἦν καὶ βυθὸς καὶ ὕδωρ, τὸ δὲ πνεῦμα ἀνὰ μέσον τούτων διορισμὸν ἐποιήσατο αὐτῶν, τὸ δὲ σκότος ἦν χαλεπαῖνόν τε καὶ ἐγκοτοῦν τῷ πνεύματι, ὅπερ σκότος ἀναδραμὸν περιεπλάκη τῷ πνεύματι. καὶ ἐγέννησε φασὶ τινὰ μήτραν καλουμένην, ἥτις γεννηθεῖσα ἐνεκίσσησεν ἐν αὐτῷ τῷ πνεύματι. ἐκ δὲ τῆς μήτρας προεβλήθησάν τινες τέσσαρες αἰῶνες, ἐκ δὲ τῶν τεσσάρων αἰώνων ἄλλοι δεκα-	Dicunt autem et dogmata ponentes ista: Ante erant solum tenebrae et profundum et aqua, atque terrae divisio facta est in medio et spiritus separavit haec elementa. Tunc ergo tenebrae inruentes in spiritum genuerunt quatuor Aeonas, et ista quatuor genuerunt alios quatuor Aeonas. Hoc autem dextra atque sinistra lux in-	Hic (Nicolaus) dicit tenebras in concupiscentia luminis et quidem foeda et obscena, fuisse; ex hac permixtione pudor est dicere quae foetida et immunda. Sunt et cetera obscena. Aeones enim refert quosdam turpitudinis natos, et complexus et permixtiones exsecrabiles, obscenasque coniunctas (l. coniunctiones) et quaedam ex ipsis adhuc

Digitized by Google

Epiphanios.	*Philastrius.*	*Pseudotertullian.*
τέσσαρες, καὶ γέγονε δεξιά τε καὶ ἀριστερά, φῶς καὶ σκότος. ὕστερον δὲ μετὰ πάντας τούτους προβεβλῆσθαί τινα αἰσχρὸν αἰῶνα, μεμίχθαι δὲ τοῦτον τῇ μήτρᾳ τῇ ἄνω προδεδηλωμένῃ, καὶ ἐκ τούτου τοῦ αἰῶνος τοῦ αἰσχροῦ καὶ τῆς μήτρας γεγονέναι θεούς τε καὶ ἀγγέλους καὶ δαίμονας καὶ ἑπτὰ πνεύματα.	quit sunt et tenebrae. Et quendam etiam concubuisse cum illa muliere et virtute dicunt, de qua nati sunt dii et homines et angeli, et septem spiritus daemoniorum.	turpiora. Natos praeterea daemones et deos et spiritus septem, et alia satis sacrilega pariter et foeda, quae referre erubescimus, etiam praeterimus.

Pseudotertullian hat hier nicht nur aus Anstandsrücksichten stark zusammengezogen, sondern zugleich irrthümlicherweise diese von Hippolyt einem „Gnostiker" zugeschriebene Lehre auf Nikolaos übertragen. Philastrius hat nur die obscönsten Dinge ausgelassen, während Epiphanios seine Quelle auch hier mit Behagen ausschreibt. Das *δεκατέσσαρες* bei Epiphanios ist übrigens wie Philastrius in Uebereinstimmung mit dem Epitomator des Epiphanios (bei DINDORF Tom. I. p. 355) lehrt, in *τέσσαρες* zu verbessern. Das Zahlzeichen *ιδ'* statt *δ'* erklärt sich einfach aus dem vorangegangenen *ι* in *ἄλλοι*.

Den folgenden Abschn. haer. 26 hat Epiphanios auf eigne Hand und ziemlich willkürlich von dem vorhergehenden abgetrennt. Wie schon die Eingangsworte *πάλιν οὗτοι οἱ Γνωστικοὶ διαφόρως ἀπὸ τούτου* (*Νικολάου*) *φυόμενοι ἠπατημένοι ἄνθρωποι* auf das Vorhergehende (vgl. haer. 25, 2 u. 7) zurückweisen, so ist es an sich klar, dass wir es hier noch immer mit denselben Häretikern zu thun haben, wie vorher. Den äusseren Anlass zur Abtrennung mögen die zahlreichen neuen Nachrichten geboten haben, welche Epiphanios gerade hier mittheilen konnte. Zunächst hält sich daher Epiph. c. 1—3 noch an die bisherige Quelle, aus welcher er einige Nachrichten für haer. 26 aufgespart hat. Wenigstens zeigt eine Vergleichung mit Philastrius, dass nicht bloss die Nachrichten über die Noria c. 1, sondern auch über den Propheten Barkabbas, das Evangelium der Vollendung (c. 2) und über die c. 3 erzählte Vision dem *σύνταγμα* Hippolyts entnommen sind (addunt etiam prophetas quosdam natos de ea, specioso nomine ut Barcabbau. Alii autem evan

Digitized by Google

gelium consummationis et visiones inanes et plenas fallaciae et somnia videre diversa asserunt delirantes). — Nach einer Einleitung, in welcher wie gewöhnlich die Naturgeschichte geplündert wird, wird der Uebergang zu der Nachricht über das gnostische Buch Noria unter ausdrücklicher Wiederanknüpfung an Nikolaos gemacht *οὗτοι δὲ οἱ τούτῳ τῷ Νικολάῳ συνεζευγμένοι . . . τινὰ ἡμῖν παρεισφέρουσι κενοφωνίας ὀνόματα, καὶ βίβλους πλάττουσι, Νωρίαν τινὰ βίβλον καλοῦντες . . . . ταύτην γάρ φασι τὴν Νωρίαν εἶναι τοῦ Νῶε γυναῖκα.* Die Verbindung, in welche die Noria mit der Pyrrha, der Frau des griechischen Deukalion, gebracht wird, fand sich vielleicht ebenso wie die Bezugnahme auf den Komiker Philistion aus Bithynien schon in der Quelle, obwohl die Deutung der Noria durch das syrische *nuro* (*νοῦρα*), was Uebersetzung von *πύρρα* sei, sicher von Epiphanios selbst herrührt, welcher gern mit seinen hebräischen und syrischen Sprachkenntnissen sich breit macht. Ebenso schmeckt es ganz nach der dem Epiphanios eigenthümlichen Gelehrsamkeit, wenn er weiter hinzufügt, Noahs Frau habe nicht Noria, sondern *Βαρθενώς* geheissen [1]). Der Abschnitt von *ὅτι πολλάκις βουλομένη* bis zu Ende des Kapitels scheint ganz aus der Quelle zu sein, mit Ausnahme der Worte *διὰ τῆς ἀποῤῥοίας κτλ.*, welche wohl nur eine von Epiphanios beigefügte Erläuterung enthalten. Auch c. 2 und c. 3 bis zum Schlusse des Citats aus dem Evangelium der Eva sind dem Stoffe nach noch aus Hippolyt entlehnt, wenn auch mit eingestreuten sprachlichen Notizen; auch die obscöne Deutung der angezogenen *διήγησις* des Propheten Barkakkas mag auf des Epiphanios eigne Rechnung kommen. Den Text Hippolyt's hat er wie schon die Auszüge bei Philastrius zeigen, ziemlich frei benutzt.

---

[1]) Uebrigens hätte sich der gute Epiph. hier ebensowohl seine syrische Etymologie, als seinen Eifer gegen die Angabe jener Gnostiker, die Frau des Noah habe Noria geheissen, ersparen können. Denn *Νωρία* ist ja ganz dasselbe wie *Βαρθενώς*, nur das jenes die hebräische (נַעֲרָה) dieses die griechische Form ist (*πάρθενος*). Um so wahrscheinlicher ist es aber, dass *Νωρία* schon in seiner Quelle mit *Πύῤῥα* in Verbindung gebracht war, Epiph. aber von dem Seinen nichts hinzuthat als die freilich verunglückte Ableitung aus dem Syrischen.



Dass mit dem Citate c. 3 *ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ κτλ.*, welches von Epiphanios wieder obscön gedeutet wird, die bisherige Quelle zu Ende ist, zeigen die abschliessenden Worte: *ταῦτά τοι καὶ τὰ τοιαῦτα εἰσηγούμενοι οἱ ἀμφὶ τὴν γνῶσιν συνεζευγμένοι τῇ τοῦ Νικολάου αἱρέσει τῆς ἀληθείας ἐκπεπτώκασιν.* Dieselben bestätigen zugleich das schon oben Gefundene, dass alle bisherigen Nachrichten über die „Gnostiker" bei Hippolyt unter der Rubrik Nicolaus aufgeführt waren. Das Folgende bereitet in umständlicher Weise auf neue Nachrichten von unerhörten Greueln der Häretiker vor. Nur den Namen *Βορβοριανοί*, für welchen Epiphanios selbst sonst die andere Form *Βορβορῖται* bevorzugt, nebst der Ableitung desselben von der *βορβορώδης κακόνοια* mag er noch bei Hippolyt gefunden und nachträglich ebenso wie den sofort wieder von dem sprachkundigen Häresiologen aus dem Syrischen erläuterten Namen *Κοδδιανοί* hier eingefügt haben. Dagegen sind nun die Nachrichten über die ägyptischen *Στρατιωτικοί* oder *Φιβιωνῖται*, über welche sich Epiphanios von c. 3—19 mit unerträglicher Breite, namentlich was ihre geschlechtlichen Ausschweifungen betrifft, ergeht, von ihm selbst auf Grund selbständiger Wissenschaft beigefügt. Wie er selbst c. 17 u. 18 berichtet, hat er alle diese Dinge als junger Mann in Aegypten erfahren, theils durch mündliche Mittheilungen von verschiedenen Secten, insbesondere von phibionitischen Weibern, die ihn zu ihrer Secte verlocken wollten, theils durch Lectüre der in diesen Kreisen verbreiteten Geheimschriften (der grossen und kleinen Fragen der Maria, der Bücher Jaldabaoth, der Bücher Seth, der Apokalypse des Adam, der Geburt (*γέννα*) Marias, des Evangeliums des Philippus, der Auffahrt des Elias u. s. w.) [1]). Bei den nahen Berührungen dieser Mittheilungen mit anderweiten und sicher bezeugten Nachrichten sind dieselben nicht ohne historischen Werth, wenn man gleich dem tugendhaften Kirchenvater nicht

---

[1]) Die *συγγράμματα* dagegen, aus welchen er ebenfalls Einiges entnommen haben will (c. 19) sind schwerlich die eignen Schriften der Secte, sondern Berichte über sie. Vermuthlich blickt Epiph. aber hier auf die Angaben haer. 25 und 26, 1—3 zurück, und hat nur das vielbenutzte Buch Hippolyts im Sinne.

Digitized by Google

alle jene Schmutzgeschichten glauben darf, welche er ganz in der Weise gewisser Verfasser unzüchtiger Romane, unter tausend Entschuldigungen zwar und mit gewaltigen Zornreden über diesen Abgrund des Verderbens, in welchen der böse Feind diejenigen, welche ihm folgen, gelockt habe, dennoch mit lüsterner Phantasie bis ins eckelhafteste Detail hinein den frommen Mönchen Akakios und Paulos zum Besten gibt.

7. *Karpokratianer (haer. 27).*

Vgl. Iren. haer. I, 25 (Pseudorig. VII, 32). Pseudotert. haer. 9. Philastr. haer. 35. Tertull. de anima c. 35. — Der Text des Epiphanios ist hier wieder aus Irenäus und Hippolyt zusammengearbeitet: Pseudotertullian und Philastrius geben nur einige Sätze aus dem *σύνταγμα* des Hippolytos wieder, deren Vergleichung mit Epiphanios jedoch ausreichend ist, um auch hier die bei Saturnin und Basilides gefundenen Resultate zu bestätigen.

Irenäus (vgl. Pseudorig.)	*Epiphanios.*	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
Καρποκράτης δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ (Carpocrates autem et qui ab eo) *τὸν μὲν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ὑπὸ ἀγγέλων πολὺ ὑποβεβηκότων τοῦ ἀγενήτου πατρὸς γεγενῆσθαι λέγει.*	*οὗτος δὲ πάλιν ἄνω μὲν μίαν ἀρχὴν λέγει καὶ πατέρα τῶν ὅλων καὶ ἄγνωστον καὶ ἀκατονόμαστον ἴσα τοῖς ἄλλοις εἰσάγειν βούλεται, τὸν δὲ κόσμον καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ ὑπὸ ἀγγέλων γεγενῆσθαι, τῶν πολύ τι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ ἀγνώστου ὑποβεβηκότων.*	Carpocrates praeterea hanc tulit sectam: unam esse dicit virtutem in superioribus principalem, ex hac prolatos angelos atque virtutes, quas distantes longe a superioribus virtutibus mundum istum in inferioribus partibus condidisse.	post istum Carpocras nomine surrexit, et ipse dicens unum principium, de quo principio . . . prolationes factae sunt angelorum atque virtutum: quae autem virtutes deorsum sunt, fecerunt creaturam istam visibilem, ubi nos inquit consistimus.

Der Anfang bei Epiphanios ist nach Hippolyt, dessen Text er wieder vollständiger gibt, als die beiden anderen Epito-

Digitized by Google

matoren (vgl. besonders die von Irenäus abweichende Bezeichnung *ἄγνωστος καὶ ἀκατονόμαστος*, welche auch c. 7 wiederkehrt, *ἡ ἄγνωστος καὶ ἀκατονόμαστος δύναμις*); von den Worten *τὸν μὲν κόσμον* an folgt er dagegen dem Irenäus und muss dafür die folgenden, von Pseudotertullian und Philastrius wiedergegebenen Worte Hippolyts weglassen. Wir stellen den Text Hippolyts ungefähr so wieder her: *μετὰ τοῦτον* (*Νικολάου*) *Καρποκρᾶς τις ὀνόματι ἕτερον διδασκαλεῖον συνεστήσατο. οὗτος δὲ πάλιν ἄνω μὲν μίαν ἀρχὴν λέγει καὶ πατέρα τῶν ὅλων καὶ ἄγνωστον καὶ ἀκατονόμαστον δύναμιν, ἐξ ἧς προβολὰς γεγενῆσθαι ἀγγέλων καὶ δυνάμεων, τὰς δὲ πολὺ τῶν ἄνω δυνάμεων διεστώτας δυνάμεις ἐν κατωτέροις τοῦτον τὸν κόσμον ὃν ἡμεῖς οἰκοῦμεν λέγει πεποιηκέναι.* Zu den Worten, mit welchen Epiphanios seinen Artikel über Karpokrates beginnt *Καρποκρᾶς τις ἕτερος γίνεται, συστήσας ἑαυτῷ ἀθέμιτον διδασκαλεῖον τῆς ψευδωνύμου αὐτοῦ γνώμης κτλ.*, vgl. Pseudotertullian Carpocrates praeterea hanc tulit sectam. Der Name *Καρποκρᾶς* statt *Καρποκράτης* steht wohl für Hippolyt aus Epiphanios und Philastrius fest.

Auch für das Nächstfolgende ist die Textmischung bei Epiphanios klar.

Irenäus.	*Epiphanios.*	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐξ Ἰωσὴφ γεγεννῆσθαι	*Ἰησοῦν δὲ τὸν κύριον ἡμῶν ἀπὸ Ἰωσὴφ λέγει γεγεννῆσθαι, καθάπερ καὶ πάντες ἄνθρωποι ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἐγεννήθησαν.*	Christum non ex virg. Maria natum, sed ex semine Joseph hominem tantummodo genitum,	Christum autem dicit non de virgine Maria et divino spiritu natum, sed de semine Joseph hominem natum arbitratur,
καὶ ὅμοιον τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις γεγόνοτα, διεστάναι τῶν λοιπῶν κατὰ τοῦτο ὅτι ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εὔτονος καὶ καθαρὰ γεγονυῖα, διεμνημόνευε τὰ ὁρα-	*εἶναι δὲ αὐτὸν ὅμοιον τοῖς πᾶσι, βίῳ δὲ διενηνοχέναι, σωφροσύνῃ τε καὶ ἀρετῇ καὶ βίῳ δικαιοσύνης. ἐπειδὴ δὲ φησὶν εὔτονον ἔσχε ψυχὴν παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, καὶ ἐμνημόνευεν τὰ ὁραθέντα ὑπ᾽ αὐτῆς ἄνω ὅτε ἦν ἐν τῇ*	sane prae ceteris iustitiae cultu, vitae integritate meliorem; hunc apud Judaeos passum, solam animam ipsius in coelo receptam, eo quod et firmior et robustior ceteris	deque eo natum carnaliter, sicut omnes homines suspicatur. Qui post passionem inquit melior inter Judaeos vita integra et conversatione inventus est; cuius animam in coelum susceptam praedicat, carnem vero in terra dimis-

Digitized by Google

Irenäus.	Epiphanios.	Pseudotertullian.	Philastrius.
θέντα μὲν αὐτῇ ἐν τῇ μετὰ τοῦ ἀγενήτου θεοῦ περιφορᾷ κτλ [1]).	περιφορᾷ τοῦ ἀγνώστου πατρὸς φησὶν κτλ.	fuerit; ex quo colligeret, tentata (l. retenta) animarum sola salute, nullas corporis resurrectiones.	sam aestimat, animique salutem solum, carnis autem non fieri salutem opinatur.

Als Leitfaden dient für Epiphanios hier Irenäus; aus Hippolyt sind die Worte *καθάπερ — ἐγεννήθησαν*, und *βίῳ δὲ διενηνοχέναι — δικαιοσύνης* eingeschoben, und der *ἀγέννητος πατήρ* hier und weiter unten wiederholt in *ἄγνωστος πατήρ* umgeändert. Der von Philastrius und Pseudotertullian hier ziemlich übereinstimmend wiedergegebene Text Hippolyts ist doch, weil Epiphanios meist mit Irenäus geht, kaum mit annähernder Sicherheit herzustellen, daher es auch dahingestellt bleiben muss, ob die Schlussbemerkung, Karpokrates habe nur eine *σωτηρία τῶν ψυχῶν*, aber keine Auferstehung der Leiber gelehrt, bei Hippolyt selbst sich hier unmittelbar angeschlossen habe, oder nur aus dem allgemeinen Sinne des Nachfolgenden abstrahirt ist.

Jedenfalls war der Text des Hippolyt mit dieser Bemerkung noch nicht zu Ende, sondern hat noch Ausführlicheres, und dem Irenäustexte Entsprechendes enthalten, obwohl wir, da wir hier nur auf Epiphanios angewiesen sind, das aus Hippolyt Entnommene nur mit annähernder Vollständigkeit ausscheiden können.

Gleich die nächsten Sätze bei Epiphanios machen durch unerträgliche Wiederholungen die Textmischung kenntlich. Epiphanios folgt dem Irenäus mit wenigen Abweichungen, wohin namentlich das *ἀπεστάλθαι* statt des (von Pseudorigenes aufbewahrten) *καταπεμφθῆναι* gehört, ununterbrochen bis zu den Worten *ὅπως . . . φυγῇ τοὺς κοσμοποιοὺς ἀγγέλους*, wo nur der Participialsatz *τὰ ὁραθέντα αὐτῇ ἀναμνημονεύσασα καὶ ἐνδυναμω-*

[1]) Der griechische Text des Iren. ist mit Hilfe des Pseudorig. hergestellt, welcher nur unbedeutend abweicht.

θεῖσα dazwischengeschoben ist; während nun aber Irenäus fortfährt *καὶ διὰ πάντων χωρήσασα ἐν πᾶσί τε ἐλευθερωθεῖσα ἀνέλθῃ πρὸς αὐτόν* liest Epiphanios *ἐν τῷ διὰ πάντων χωρῆσαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πραγμάτων καὶ πράξεων τῶν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων γινομένων, καὶ ἐν παραβύστῳ ἀτόπων ἔργων καὶ ἀθεμίτων, καὶ ὅπως διὰ πασῶν τῶν πράξεων χωρήσασα καὶ ἐλευθερωθεῖσα ἡ αὐτὴ ψυχὴ φησὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀνέλθῃ πρὸς τὸν αὐτὸν πατέρα τὸν ἄγνωστον, τὸν δυνάμεις αὐτῇ ἀποστείλαντα ἄνωθεν, ἵνα διὰ πασῶν τῶν πράξεων χωρήσασα καὶ ἐλευθερωθεῖσα διέλθοι πρὸς αὐτὸν ἄνω.* Der Sachverhalt ist klar. Die Worte *ἐν τῷ διὰ πάντων — ἀθεμίτων* sind aus Hippolyt eingeschoben; mit *καὶ ὅπως* kehrt Epiphanios zu Irenäus zurück, schreibt aber statt *πρὸς αὐτὸν* mit Hippolyt *πρὸς τὸν αὐτὸν πατέρα τὸν ἄγνωστον,* schiebt aus derselben Quelle den oben übergangenen Zwischensatz *τὸν δυνάμεις αὐτῇ ἀποστείλαντα ἄνωθεν* ein, und muss nun durch *ἵνα διὰ πασῶν κτλ.* denselben Gedanken zum drittenmale einführen, wobei das *διέλθοι ἄνω* statt *ἀνέλθῃ* ebenso aus Hippolyt sein wird, wie vorher das *ἀποστείλαντα* und weiter oben *ἀπεστάλθαι* statt *καταπεμφθῆναι,* und das *διὰ πασῶν τῶν πράξεων* für *διὰ πάντων.*

Von demselben, ebenso mechanischen als weitschweifigen Verfahren zeigen sich auch im Nachfolgenden deutliche Spuren. So sind gleich nachher die Worte des Irenäus *καὶ ὁμοίως τὰς τὰ ὅμοια αὐτῇ ἀσπαζομένας* zu dem ganzen Satze *οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ — ἐλευθερωθῆναι* erweitert, wo alles von *τὸν αὐτὸν τρόπον* an aus der zweiten Quelle geflossen sein wird. Darnach in dem Satze *τὴν δὲ ψυχὴν τοῦ Ἰησοῦ — ἴσχυσεν* sind wenigstens die letztern Worte von *δυνηθείς* an aus Hippolyt, und eine ähnliche Textmischung stellen die folgenden Sätze dar, wie theils der Periodenbau, theils die gebrauchten Ausdrücke (*ὑπερβῆναι* für *καταφρονῆσαι — διὰ τῶν πράξεων χωρήσασαν . . . ἐληλακότες* für *ἐληλύθασι — προκριτέους* für *δυνατωτέρους — ὑπερφερεστέρους* für *διαφορωτέρους — μηδὲν διενηνοχέναι* für *μηδὲν ἀπολείπεσθαι* u. s. w.) zeigen, wogegen sobald Epiphanios sich näher an Irenäus hält, sofort auch dessen eigenthümliche Sprachfärbung zum Vorschein kommt (so in dem letzten Satze von c. 2 *αἱ γὰρ ψυχαὶ κτλ.,* wo nur die Worte von *διὸ καί* bis *διελήλυθεν* die andere Quelle verrathen). Cap. 3 ist überwiegend nach Hippolyt; von Irenäus sind nur die Worte desselben c. 3 qui et ipsi — omnes nos

blasphement benutzt, wie die Ausdrücke ἐκ τοῦ σατανᾶ ... προβεβλημένοι und die Worte εἰς τὸ τὰ ἔθνη . . . ὁμοίως βλασφημεῖν zeigen. Dagegen ist alles Uebrige, und auch der letzte Satz des Kapitels καὶ τούτου ἕνεκα — ἀνοσιουργίας aus Hippolyt, wenn auch Epiphanios zum Theil paraphrasirt haben mag. Merkwürdig sind im letzten Satze die Worte οὔτε ἐπὶ κοινωνίᾳ ἡμῖν προσφέρονται κτλ., vgl. mit Irenäus in nullo eis communicantes, wo die verschiedene Wendung eines und desselben Ausdruckes bei Irenäus und Hippolyt wieder zeigt, dass nicht dieser jenen ausgeschrieben hat, sondern dass beide eine gemeinsame Quelle (die Ketzerbestreitung Justins, welche für Irenäus I, 25, 1 — 3, und theilweise wohl auch noch für die folgenden Kapitel als Leitfaden gedient zu haben scheint) benutzten. Die Unabhängigkeit Hippolyts von der schriftlichen Darstellung des Irenäus wird übrigens wieder durch die vollständige Verschiedenheit der Sprachfärbung bei wesentlicher sachlicher Uebereinstimung bestätigt. — Cap. 4 ist von Epiphanios nur Hippolyt als Quelle benutzt, dessen Angaben zum Theil mit dem bei Irenäus c. 4 Erzählten sachlich zusammentreffen; von ποίαν δὲ πρᾶξιν δέδια πάλιν εἰπεῖν an scheint dagegen Epiphanios, der hier wieder auf einen Lieblingsgegenstand kommt, nach eignem Behagen ausgemalt zu haben. Dagegen werden nun von c. 5 an die einstweilen übergangenen Angaben des Irenäus theilweise nachgeholt. Die Fuge ist kenntlich schon durch die neue Einleitung c. 5, wo die Erwähnung der karpokratianischen συντάγματα, von denen er nur durch Irenäus Kunde hatte, erwünschten Anlass zu kräftigen Schmähreden gibt, die ganz in dem ihm eigenthümlichen Geschmacke sind. Die nähere Benutzung des Irenäus beginnt mit dem Citate ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου κτλ. Der Text ist der von Irenäus gebotene, aber aus Matthäus (5, 25) ergänzt, vielleicht wieder nach Hippolyt, aus dessen Wortgefüge auch hier einiges eingeflossen sein wird, wie die parallelen Sätze καί φασιν εἶναι τὸν ἀντίδικον ἐκεῖνον — καταγγίζειν διάφορα und εἶναι δὲ τοῦτον τὸν ἀντίδικον — διάβολον zeigen. Auch in dem Folgenden bis zum Schlusse des Kapitels sind beide Texte, wie die Wiederholungen zeigen, ineinander gewoben (vgl. die Sätze καθ' ἑκάστην παρουσίαν — κοσμοποιὸν und φασὶ δὲ πάλιν κτλ. und den letzen wohl aus Hip-

Digitized by Google

polyt stammenden Satz λέγουσι δὲ πάλιν ὅτι τοῖς ἀξίοις κτλ. mit Irenäus c. 5 u. c. 6 init.) [1]. Für c. 6 ist Irenäus (c. 6 von den Worten unde et Marcellina an) Hauptquelle [2]. Die lange Exposition über die Reihenfolge der römischen Bischöfe und über Clemens und Cletus insbesondere ist natürlich ein hier ziemlich unpassendes Einschiebsel des Epiphanios selbst. In dem Abschnitte über die Bilder gegen Ende des Kapitels sind abermals zwei Texte ineinandergearbeitet; zwar das χρυσοῦ καὶ ἀργύρου wird bei Irenäus ausgefallen sein, dagegen lässt sich der Satz κρύβδην — εἰκόνας, die sonderbare Bemerkung μεθ' ὧν φιλοσόφων ἕτερα ἐκτυπώματα τοῦ Ἰησοῦ sowie die tautologischen Sätze ἱδρύσαντες — μυστήρια und στήσαντες — ποιοῦσι, nur so erklären. Die Worte μεθ' ὧν — μυστήρια sind also Einschiebsel aus Hippolyt, welcher die Jesusbilder erst nach den Philosophenbildern erwähnte, was den zusammenstoppelnden Epiphanios zu der komischen Confusion verleitet, von zweierlei Jesusbildern zu erzählen. Der Rest des Artikels c. 7 u. 8 ist des Epiphanios eigne Arbeit, doch tragen einzelne Ausdrücke (ἡ ἄγνωστος καὶ ἀκατονόμαστος δύναμις, ὁ ἄνω — οἱ κάτω — οἱ ἐν μέσῳ) die Sprachfarbe Hippolyts, was vielleicht nur in Reminiscenzen an die Lectüre Hippolyts seinen Grund hat, da sich diese Ausdrücke in der Darstellung des Systems entweder nicht oder doch nicht genau in dieser Form vorfinden [3].

---

[1] Vgl. hierzu noch die Worte bei Tertull. de anima 35: nulli enim vitam istam rato fieri, nisi universis quae arguunt eam expunctis, quia non natura quid malum habeatur sed opinione. Itaque metempsychosin necessarie imminere, si non in primo quoque vitae huius commeatu omnibus illicitis satisfiat. Scilicet facinora tributa sunt vitae, ceterum totiens animam revocari habere quotiens minus quid intulerit, reliquatricem delictorum, donec exsolvat novissimum quadrantem, detrusa identidem in carcerem corporis. Ob hier Irenäus, oder Hippolyt, oder die gemeinsame Grundschrift beider als Quelle gedient hat, wird sich schwer ausmitteln lassen.

[2] Die Marcellina wird übrigens auch von Orig. c. Cels. V, 62 erwähnt.

[3] Sollten übrigens die Worte c. 6 ἦλθεν δὲ εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλῖνά τις κτλ. nicht aus Iren., sondern wörtlich aus Hippolyt genommen sein, so würden sie allerdings für die von uns aus anderweiten Gründen stark bezweifelte römische Abkunft seines Syntagma sprechen; ja es würde daraus wohl auch eine unmittelbare und schriftstellerische Benutzung des

Digitized by Google

8. *Kerinth (haer. 28).*

Vgl. Iren. haer. 26, 1 (griechisch bei Pseudorig. VII, 33). Pseudotertull. haer. 10. Philastr. haer. 36. Hauptquelle ist hier für Epiphanios Hippolyt, die wenigen Notizen des Irenäus sind eingearbeitet. Pseudotertullian bietet einen flüchtigen, Philastrius einen genaueren Auszug aus Hippolyt. Der Anfang ist bei Epiphanios eine leicht erkenntliche Ueberarbeitung des Textes des Hippolyt.

Epiphanios.

Κήρινθος δὲ αὖθις, ἀφ' οὔπερ οἱ Κηρινθιανοὶ λεγόμενοι . . . ἥκει. σχεδὸν δὲ οὐδὲν ἕτερον παρὰ τὸν προειρημένον Καρποκρᾶν, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ . . . ἐκβλυστάνει. τὰ ἴσα γὰρ τῷ προειρημένῳ εἰς τὸν Χριστὸν συκοφαντήσας ἐξηγεῖται καὶ οὗτος, ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι, καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ὑπὸ ἀγγέλων γεγεννῆσθαι. οὐδὲν γὰρ οὗτος παρὰ τὸν πρῶτον διήλλαξε . . . ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ μόνον, ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους. φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι καὶ τὸν δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.

Philastrius.

Cerinthus successit huius errori et similitudini vanitatis docens de generatione salvatoris deque creatura angelorum, in nullo discordans ab eo, nisi quia ex parte solum legi consentit quod a deo data sit, et ipsum deum Judaeorum eum esse aestimat qui legem dedit filiis Israel. Docet autem circumcidi et sabbatizare.

Pseudotertullian.

Post hunc Cerinthus haereticus erupit similia docens. Nam et ipse mundum institutum esse ab illis dicit; Christum ex semine Joseph natum proponit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens, ipsam quoque legem ab angelis datam perhibens, Judaeorum deum non dominum, sed angelum promens.

Irenäus bietet hierzu keine Parallele, mit Ausnahme der auch von ihm erwähnten Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott und der ebionitischen Vorstellung von der Person Jesu. Da Epiphanios die Stellen des Irenäus später nach-

---

von Iren. verfassten häresiologischen Werke durch Hippolyt folgen, da Iren. diese Nachricht wohl erst in Rom selbst, also nach seiner Uebersiedlung von Kleinasien nach Gallien erfahren hat.

bringt, so können sie vorläufig auf sich beruhn. Uebereinstimmend bringen nun alle drei Ausschreiber des Hippolyt die Lehre des Kerinth nicht blos in äusseren, sondern ausdrücklich in inneren Zusammenhang mit Karpokrates. Noch wichtiger ist, dass alle drei den Judaismus Kerinths stark hervorheben. Die Meinung, dass das Gesetz von Engeln (d. h. von den *ἄγγελοι κοσμοποιοί*) gegeben sei, wird übereinstimmend von Pseudotertullian und Epiphanios berichtet, aber auch bei beiden dahin beschränkt, dass der Gesetzgeber, oder der Judengott einer dieser Engel sei. Wie dies zu verstehen sei, zeigt die genauere Angabe des Epiphanios, dass das Gesetz und die Propheten von den weltschöpferischen Engeln gegeben seien, der Gesetzgeber aber Einer von ihnen sei. Offenbar lehrte also Kerinth in diesem Stücke ähnlich wie Saturnin und die „Ophiten", indem er die Gesetzgebung und die Inspiration der Propheten unter die verschiedenen *ἄγγελοι κοσμοποιοί* vertheilte. Die Worte des Philastrius: et ipsum deum Judaeorum eum esse aestimat qui legem dedit filiis Israel sind, weil aus dem ursprünglichen Zusammenhange gerissen, missverständlich: zu eum muss angelum supplirt werden, woraus erhellt, dass die Worte sich auf eine von Philastrius ausgelassene Notiz über die *ἄγγελοι κοσμοποιοί* zurückbeziehn. Dagegen hat der Ausdruck *τὸν τῶν Ἰουδαίων θεόν*, obwohl er bei Epiphanios fehlt, jedenfalls in der Quelle gestanden. Einen weiteren wichtigen Satz Hippolyts machen die Worte des Philastrius kenntlich nisi quia ex parte solum legi consentit quod a deo data sit. Dass dieselben aus dem Griechischen geflossen sind, zeigt schon der Satzbau, an welchem nichts zu ändern ist (*ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ μόνον, ἐν τῷ ὁμολογεῖν ἀπὸ μέρους τὸν νόμον, ὅτι ἀπὸ θεοῦ δέδοται*) [1]. Epiphanios hat wohl weniger ursprünglich, *ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους*. Die Scheidung von echten und unechten Bestandtheilen des Gesetzes erinnert ganz an die Lehre

---

[1]) Die Conjectur Oehlers quoad für quod ist so gedankenlos und thöricht wie die grosse Mehrzahl seiner Emendationen. Ich merke daher beiläufig an, was sich eigentlich von selbst versteht, dass ich den Text des Philastrius überall mit stillschweigender Beseitigung der Oehler'schen Verunstaltungen wiedergebe.

Digitized by Google

der Clementinen und des gnostischen Buches Baruch, und kann unmöglich von einem Schriftsteller wie Philastrius auf eigne Hand ausgedacht sein. Einen ebenso entschieden ebionitischen Charakter als das bisher Erwähnte trägt auch die Christologie. Jedenfalls muss es auffallen, dass weder Epiphanios an dieser Stelle aus Hippolyt, noch die beiden Andern von der Scheidung zwischen dem Menschen Jesus und dem Aeon Christus etwas wissen. Philastrius berichtet, Kerinth habe in der Christologie keine von Karpokrates abweichenden Ansichten gehabt; Epiphanios und Pseodotertullian geben übereinstimmend nach Hippolyt das Genauere an, *τὸν Χριστὸν* (nicht *τὸν Ἰησοῦν*) *ἐκ* (*Μαρίας καὶ*) *ἐκ σπέρματος Ἰωσήφ γεγεννῆσθαι.* Wir können schon hieraus abnehmen, dass Hippolyt hier von der Darstellung des Irenäus wesentlich abweicht. Eine weitere Vergleichung dient nur dazu, das Gefundene zu bestätigen. Von den Worten *ἐγένετο δὲ οὗτος ὁ Κήρινθος* an wendet Epiphanios sich zu seiner zweiten Quelle, zu Irenäus, aber so, dass er offenbar Einzelnes aus Hippolyt entweder einmischt oder gradezu substituirt. So heisst es statt *οὐχ ὑπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ γεγονέναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὑπὸ δυνάμεώς τινος κεχωρισμένης καὶ διεστώσης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας* [1]) *καὶ ἀγνοούσης τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν* bei Epiphanios *οὐκ ἀπὸ τῆς πρώτης καὶ ἄνωθεν δυνάμεως τὸν κόσμον γεγεννῆσθαι, ἄνωθεν δὲ ἐκ τοῦ ἄνω θεοῦ κτλ.*, wo die gesperrt gedruckten Worte bei Epiphanios sicher aus Hippolyt sind. Noch bemerkenswerther sind die folgenden Worte:

Irenäus.	*Epiphanios.*
τὸν δὲ Ἰησοῦν ὑπέθετο μὴ ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, γεγονέναι δὲ αὐτὸν ἐκ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱὸν ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀνθρώποις, καὶ δυνατώτερον γεγονέναι δικαιοσύνῃ καὶ σωφροσύνῃ καὶ σοφίᾳ τῶν	*. . . ἄνωθεν δὲ . . . μετὰ τὸ ἁδρυνθῆναι τὸν Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ σπέρματος*

[1]) Dass hier bei Iren. ebenso wie gleich nachher *αὐθεντίας* und nicht *ἐξουσίας* (wie Pseudorig. in der ersten Stelle wiedergibt) gestanden hat, zeigt die alte latein. Uebersetzung, welche beidemale ab ea principalitate quae est super universa hat.

Digitized by Google

Irenäus.

ἀνθρώπων [1]). *Καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα κατελθεῖν εἰς αὐτὸν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας τὸν Χριστὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς, καὶ τότε κηρῦξαι τὸν ἄγνωστον πατέρα καὶ δυνάμεις ἐπιτελέσαι, πρὸς δὲ τῷ τέλει ἀποπτῆναι τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ τὸν Ἰησοῦν πεπονθέναι καὶ ἐγηγέρθαι, τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι πνευματικὸν ὑπάρχοντα.*

Epiphanios.

Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγεννημένον, κατεληλυθέναι τὸν Χριστὸν εἰς αὐτὸν τουτέστιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς, καὶ ἀποκαλύψαι αὐτῷ καὶ δι᾽ αὐτοῦ τοῖς μετ᾽ αὐτὸν τὸν ἄγνωστον πατέρα. καὶ διὰ τοῦτο ἐπειδὴ ἦλθεν εἰς αὐτὸν ἄνωθεν δύναμις, δυνάμεις ἐπιτετελεκέναι, καὶ αὐτοῦ πεπονθότος τὸ ἐλθὸν ἄνωθεν ἀναπτῆναι ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἄνω. πεπονθότα δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ πάλιν ἐγηγερμένον, Χριστὸν δὲ τὸν ἄνωθεν ἐλθόντα εἰς αὐτὸν ἀπαθῆ ἀναπτάντα, ὅπερ ἐστὶ τὸ κατελθὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς, καὶ οὐ τὸν Ἰησοῦν εἶναι Χριστόν.

Vorstehende Stelle ist für das compilatorische Verfahren des Epiphanios äusserst charakteristisch. Die ersten Sätze des Irenäus *τὸν δὲ Ἰησοῦν — τῶν ἀνθρώπων* gibt Epiphanios, weil er unmittelbar ganz Aehnliches aus Hippolyt mitgetheilt hatte, nicht ausführlich wieder, sondern beschränkt sich auf die recapitulirende Wendung *μετὰ τὸ ἁδρυνθῆναι τὸν Ἰησοῦν — γεγεννημένον*, wobei aber nun mit Irenäus aus dem *Χριστός* Hippolyts ein *Ἰησοῦς* wird. Dann schliesst er sich dem Wortgefüge des Irenäus genauer an, fügt aber zu *κατεληλυθέναι τὸν Χριστὸν* den offenbar aus Hippolyt entlehnten Ausdruck *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* als Erläuterung an. Auch die Wendung *ἀποκαλύψαι αὐτῷ* statt *κηρῦξαι*, wohl auch das *ἦλθεν εἰς αὐτὸν ἡ ἄνω δύναμις*, und die in dem Nachfolgenden dem Sinne nach wiederholten Worte *καὶ αὐτοῦ πεπονθότος — ἄνω* müssen auf derselben Textmischung beruhn. Die letzten Worte *ὅπερ ἐστὶ τὸ κατελθὸν κτλ.* dienen nur dazu, eine leidliche sachliche Harmonie der beiden Berichte herzustellen, daher das von Hippolyt gebrauchte Wort *τὸ κατελθόν* oder *τὸ ἐλθὸν ἄνωθεν* durch den von Irenäus an die Hand gegebenen Ausdruck *ὁ Χριστός* erklärt, und gleich nachher noch ausdrücklich nach Irenäus versichert wird, Kerinth habe *τὸν*

---

[1]) et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Pseudorig. blos: *καὶ δικαιότερον γεγονέναι καὶ σοφώτερον.*

Digitized by Google

Ἰησοῦν und *τὸν Χριστόν* unterschieden. Trotzdem macht es dem guten Compilator weiter keine Sorge, dass er kurz vorher selbst nach Hippolyt von dem Sohne der Maria und des Joseph den Ausdruck *Χριστός* gebraucht hat, und bald nachher ist die ganze Bemerkung vergessen, denn in dem Nachfolgenden sagt er nach seiner Quelle ruhig wieder *Χριστός* für *Ἰησοῦς*. Ebenso arg ist der weitere Widerspruch, dass Epiphanios dem Irenäus nacherzählt, Jesus habe nicht blos gelitten, sondern sei auch von den Todten erstanden, während er später nach Hippolyt gemüthlich das Gegentheil erzählt (c. 6.), er sei noch nicht auferstanden, sondern werde erst künftig mit allen übrigen Todten auferstehen. Um so zuverlässiger sind aber die Worte *καὶ αὐτοῦ πεπονθότος — ἄνω* (natürlich mit Ausnahme des *ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ*) aus Hippolyt, dessen Text etwa so herzustellen sein wird: *μετὰ δὲ ἀδρυνθῆναι τὸν Χριστὸν ἐληλυθέναι εἰς αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς, καὶ ἀποκαλύψαι αὐτῷ καὶ δι' αὐτου τοῖς μετ' αὐτὸν τὸν ἄνω θεόν. τὸν δὲ Χριστὸν ἐπειδὴ ἦλθεν εἰς αὐτὸν ἄνωθεν δύναμις, δυνάμεις ἐπιτετελεκέναι, καὶ αὐτοῦ πεπονθότος τὸ κατελθὸν ἀναπτῆναι ἄνω.*

Wie wichtig dieses Ergebniss für die kritische Auffassung des kerinthischen Systems ist, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Genug, dass ich wohl mit einiger Befriedigung durch den Text Hippolyts meine früher aus innern Gründen über die ursprüngliche Lehre Kerinths ausgesprochene Vermuthung [1]) bestätigt sehen darf. Nicht der Aeon Christus kam nach Kerinth auf den Menschen Jesus herab, sondern der heilige Geist oder eine Kraft aus der Höhe auf Christus, der von dem Menschen Jesus nicht unterschieden wird. Irenäus hat unter dem Einflusse späterer gnostischer Systeme die echte Lehre Kerinths alterirt, während Hippolyt, der also auch hier von Irenäus unabhängig ist, die richtige Darstellung der beiden gemeinsamen Quelle wiedergibt.

Die Angaben des Irenäus sind mit den c. 1 excerpirten Worten zu Ende, und Epiphanios kann nun nach einer neuen Fuge (c. 2) zu den Mittheilungen Hippolyts ausschliesslich

---

[1]) In meinem Gnosticismus S. 58. 83.

Digitized by Google

zurückkehren. Dass der c. 2 — 5 mitgetheilte Stoff wirklich aus Hippolyt ist, zeigen die parallelen Excerpte des Philastrius, obwohl bald Epiphanios bald Philastrius noch Eigenthümliches bietet. Der Erste bietet zu Anfang von c. 2 die Notiz φάσκει τὸν τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν, welche jedoch schwerlich auf den markionitischen Gegensatz des δίκαιος und des ἀγαθός, freilich noch weniger darauf zurückweist, dass Kerinth den Gesetzgeber wie Epiphanios ihn versteht, πονηρός genannt habe, sondern wohl nur die ethische Beschränktheit des Gesetzgebers (ähnlich wie im Systeme des Gnostikers Justin) andeuten soll. Die Angabe des Philastrius: docet autem circumcidi et sabbatizare stimmt nicht wörtlich mit Epiphanios zusammen, welcher nur den Eifer des Kerinth für die Beschneidung erwähnt. Dagegen machen beide den Kerinth zum Urheber oder doch Miturheber der ταραχή über die Beschneidung, welche zu dem Aposteldecrete Act. 15 Veranlassung gegeben habe, und Epiphanios zählt ihn noch denen zu, welche dem Petrus, weil er den Cornelius getauft hatte, entgegengetreten und in Jerusalem von Paulus die Beschneidung des Titus verlangt hätten, Angaben, welche, so unhistorisch sie auch sind, doch schon bei Hippolyt gestanden haben werden. Wörtliche Berührungen mit Philastrius sind selten, da jener stark verkürzt und Epiphanios hier offenbar sehr frei verfährt und viel von dem Eigenen dazwischen schiebt (so das ganze c. 3, und wohl auch Vieles von c. 4.) [1]. Aus Hippolyt ist jedenfalls auch c. 5 entnommen, wie es scheint so ziemlich wörtlich. Auch Philastrius erwähnte, dass Kerinth nur das Matthäusevangelium anerkannt, und den Apostel Paulus verworfen habe, fügt aber noch über Epiphanios hinaus die Notizen hinzu, Judam traditorem honorat ... tria evangelia (Marc., Luk. und Johannes) spernit, actus Apostolorum abiicit, beatos Martyras blasphemat. Die Bemerkung, dass er die drei übrigen Evan-

[1]) Doch bietet Philastr. in den Worten hic sub beatis apostolis quaestionem seditionis commovit, dicens debere circumcidi homines nicht allein eine offenbare Uebersetzung aus dem Griechischen οὗτος . . . ἐπὶ τῶν μακαρίων ἀποστόλων ζήτημα στάσεως ἐκίνησεν κτλ., sondern zugleich mehrfache wörtliche Berührungen mit Epiph.

Digitized by Google

gelien ausser Matthäus verworfen habe, kann aus der Notiz evangelium secundum Matthaeum solum accipit abstrahirt sein; dagegen war die Verwerfung der Apostelgeschichte wohl ausdrücklich bei Hippolyt erwähnt, und stimmt auch vollkommen zu dem von Epiphanios c. 2 und 3 Erzählten, wenn der Letztere diese Nachricht auch nicht ausdrücklich aufgenommen hat. Bedenklicher scheinen die Angaben über die Hochschätzung des Verräthers Judas und über die Lästerung der Märtyrer zu sein, obgleich wenigstens die letztere aus der auch von den „Ossenern" gemeldeten Ansicht, dass in Verfolgungszeiten die Verläugnung mit dem Munde gestattet sei (Epiph. haer. 19, 1) hervorgegangen sein kann. Umgekehrt finden sich die ausführlichen Nachrichten des Epiphanios über die Verstümmelung des Matthäusevangeliums durch Kerinth, und über dessen Berufung auf Jesu eigenes Beispiel zur Begründung der Beschneidung und Gesetzbeobachtung anderwärts auch von den Ebioniten erwähnt: so namentlich auch der Spruch ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος, der uns vollständiger bei Pseudotertullian haer. 11 wieder begegnet. Da nun bei Epiphanios in diesem ganzen Abschnitte plötzlich der Pluralis eintritt (χρῶνται — φέρουσι — λέγοντες u. s. w.), während vorher von Kerinth immer im Singular die Rede war, so könnte man vermuthen, dass in der Quelle hier überhaupt nicht von Kerinth, sondern von den Ebioniten gehandelt wurde, wenn nicht die Vergleichung mit Philastrius dieser Angabe entgegenträte. — Von c. 6 ist mindestens noch der Anfang aus Hippolyt: οὗτος δὲ ὁ Κήρινθος ἀνόητος καὶ ἀνοήτων διδάσκαλος φάσκει πάλιν τολμήσας Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ἐσταυρῶσθαι, μήπω δὲ ἐγηγέρθαι, μέλλειν δὲ ἀνίστασθαι ὅταν ἡ καθόλου γένηται νεκρῶν ἀνάστασις vgl. Philastr.: Christum nondum surrexisse a mortuis, sed surrecturum annunciat. Die Worte sind wie auch Philastrius zeigt, von Epiphanios von ihrer Stelle gerückt, und scheinen in der Quelle an die c. 1 excerpirten Sätze sich angeschlossen zu haben. Wie weit die Widerlegung dieser Ansicht aus Hippolyt geschöpft sei, lässt sich nicht mehr ausmitteln. Jedenfalls ging die bisherige Quelle hier zu Ende.

Die nachfolgenden Nachrichten c. 6 beruhen wie Epiphanios selbst bemerkt auf mündlicher Tradition, scheinen sich

Digitized by Google

aber gar nicht auf Kerinthianer, sondern auf beliebige andere gnostische Secten zu beziehn, deren mannigfaltige Meinungen über die Auferstehung Christi, die Todtenauferstehung überhaupt, sowie über die Taufe Epiphanios bei dieser Gelegenheit, sowie er sie vernommen hatte, kritiklos zusammenstellt. Die vorangehenden Worte *ἐν ταύτῃ γὰρ πατρίδι, φημὶ δὲ Ἀσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Γαλατίᾳ πάνυ ἤκμασε τὸ τούτων διδασκαλεῖον* können dagegen recht wohl noch bei Hippolyt sich gefunden haben, wenngleich darüber sich nichts mehr ausmachen lässt. Möglicherweise hat indessen nicht Hippolyt, sondern erst Epiphanios die Verbreitung der Kerinthianer in Galatien aus der Schilderung der im paulinischen Galaterbriefe bekämpften Gegner erschlossen. Sicher auf mündliche Tradition geht endlich, wie Epiphanios selbst wieder bemerkt, die Angabe zurück, dass die Kerinthianer auch Merinthianer genannt wurden, worüber Epiphanios selbst aber nichts Näheres in Erfahrung gebracht hat. Ein historischer Werth kann dieser vagen Ueberlieferung nicht beigelegt werden.

9. Nazoräer und Ebioniten (haer. 29 und 30).
(Nasaräer, Ossäer und Sampsäer haer. 18. 19 und 53.)

Epiphanios ist der Erste, welcher in seinem Ketzerverzeichnisse die Nazaräer und Ebioniten als zwei getrennte ketzerische Secten aufführt. Die älteren Häresiologen von Irenäus an wissen von den Nazaräern nichts, deren Name, nachdem er als gemeinsame Bezeichnung der ältesten Christen von den Juden in Umlauf gesetzt worden war, überhaupt erst zu Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrh. wieder zum Vorschein kommt [1]). Ebensowenig wissen die älteren Väter von Irenäus bis auf die Zeit des Eusebios herab etwas von einer Spaltung der Judenchristen in solche, welche das Gesetz nur für sich beobachtet und solche, welche es auch den Heiden aufgenöthigt hätten, und am allerwenigsten haben wir ein Recht, in eben dieser Meinungsverschiedenheit über das Gesetz das unterscheidende Merkmal zwischen zwei verschiede-

---

[1]) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1858, S. 287 ff.

Digitized by Google

nen Secten, den Nazaräern und Ebioniten, zu sehen, deren Trennung sich aus den Zeiten der Urkirche datiren und unverändert bis ans Ende des 4. Jahrh., wo Hieronymus und Epiphanios sie zuerst wieder beobachtet hätten, erhalten haben soll. Allerdings ist die Angabe des Justinus, dass die bezeichnete Meinungsverschiedenheit unter den Judenchristen seiner Zeit sich gefunden habe, nicht nur in sich selbst völlig glaubwürdig, sondern wird auch durch zuverlässige Daten aus dem apostolischen Zeitalter bestätigt; aber hieraus folgt umsoweniger eine innere Spaltung der Judenchristen in zwei verschiedene Secten, da die einzige Veranlassung, welche für eine solche Spaltung gedacht werden könnte, die von den Einen festgehaltene, von den Andern verworfene Kirchengemeinschaft mit der Heidenkirche, jedenfalls seit den Zeiten des Irenäus in Wegfall kam, da fortan die Festhaltung des mosaischen Ceremonialgesetzes als solche von den Katholikern als ketzerischer Irrthum verworfen wurde, folglich die ganze Frage höchstens theoretische, aber keine kirchlich praktische Bedeutung mehr hatte [1]). Irenäus, Origenes, Tertullian, Hippolyt (bei Philastrius und Pseudotertullian), Pseudorigenes und noch Eusebios [2]) brauchen daher den Namen Ebioniten als allgemeine Bezeichnung der Judenchristen überhaupt, obwohl wenigstens Origenes und Eusebios recht gut von verschiedenen christologischen Anschauungen, welche unter denselben sich vorfanden, zu erzählen wissen. Der moderne Versuch aber, die Lehre von der Geburt Christi aus der Jungfrau zu einem Erken-

---

[1]) Was die Zeit vor der allgemeinen Excommunication der Ebioniten betrifft, so lassen bekanntlich die Clem. Recognitionen die Beschneidung der Heidenchristen ausdrücklich, die Homilien dieselbe stillschweigend fallen, ohne dass man deshalb gewagt hätte, beide Schriften oder eine von beiden den Nazaräern statt den Ebioniten zuzuweisen, und dieselbe Anschauung hat jedenfalls schon eine Stelle in den ältern, nicht minder vom Essäismus berührten, also ebenfalls nicht „nazaräischen" Grundschriften gefunden, vgl. das zuletzt hierüber von Hilgenfeld a. a. O. S. 412 ff. Bemerkte.

[2]) Vgl. ausser den Stellen H. E. III, 27. V. 8. VI, 17 auch das Onomasticon sub voce *Χωβά: ἔστι δὲ καὶ Χωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσὶν Ἑβραῖοι οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες, Ἐβιωναῖοι καλούμενοι.* Den Namen *Ναζαραῖοι* kennt noch Eus. (s. v. *Ναζαρέθ*) nur als älteste Bezeichnung der Christen überhaupt.

nungszeichen der von den Ebioniten verschiedenen Nazaräer zu machen, ist nicht allein von jeder quellenmässigen Bezeugung verlassen, sondern wird obendrein durch die Stelle bei Eusebios (H. E. III, 27) widerlegt, dessen Worte nur so verstanden werden können, dass alle Ebioniten, mochten sie die übernatürliche Geburt Christi verwerfen oder annehmen, den Apostel Paulus als einen Apostaten vom Gesetze betrachtet haben. Während der Name Ebioniten bis gegen Ende des 4. Jahrh. im Munde der Katholiker der allein gebräuchliche war, taucht nun bei Hieronymus und mehreren gleichzeitigen Schriftstellern zuerst wieder der Name Nazaräer als Sectenname auf, und wir erfahren, dass derselbe damals ebenso wie in der ältesten Zeit die stehende Bezeichnung war für Leute aus jüdischem Stamme, welche zugleich Juden und Christen sein wollten (Hieron. ep. 112 [75] ad Augustinum). Die Worte des Hieronymus lassen es zweifelhaft, ob er sagen will, dass neben dem Namen Minäer auch der Name Nazaräer im Munde der ungläubigen Juden gebraucht worden sei, da zu dem Satze quos vulgo Nazaraeos nuncupant nicht nothwendig Judaei als Subject ergänzt zu werden braucht, auch spricht das vorhergegangene inter Judaeos haeresis est quae dicitur Minaeorum eher dagegen als dafür. Indessen bezeugt ausser dem bekannten Ursprung des Namens (vgl. Act. 24, 5) die von Epiph. haer. 29, 9) mitgetheilte Fluchformel, dass Nazaräer und Minäer im Munde der Juden gleichbedeutende Ausdrücke waren. Der letztere Name war aber jedenfalls bei den Juden der gebräuchliche für die jüdischen Christen überhaupt, und zwar kennen jene ebensowenig wie die älteren Kirchenväter einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen judenchristlichen Secten [1]). Nazaräer dagegen nannten die am Gesetze festhaltenden Christen jüdischen Stammes sich selbst (vgl. Epiph. haer. 29, 7. Augustin. c. Crescon. I, 36) [2]). Die grössere Aufmerksam-

---

[1]) Die Belegstellen bei Graetz, Geschichte der Juden IV, S. 113 ff.

[2]) Den Namen *Ἐβιωναῖοι* oder *Ἐβιωνῖται* haben sie selbst schwerlich jemals sich beigelegt, da diese Form nur als eine von den Gegnern ausgegangene Umbildung von אֶבְיוֹנִים, *Πτωχοί*, wie sie allerdings sich selbst nannten, betrachtet werden kann.

Digitized by Google

keit, welche seit Ende des 4. Jahrh. von Seiten mehrerer Kirchenlehrer den palästinischen Judenchristen geschenkt wurde, brachte den Namen Nazaräer auch bei den Katholikern wieder in Umlauf. Hieronymus, welcher mit den hebräischen Christen zu Beröa längere Zeit gelehrte Verbindungen unterhielt, bedient sich abwechselnd mit dem Namen „Hebräer" jenes Ausdruckes überall da, wo er gelehrte Notizen mittheilt, welche er aus persönlichem Verkehr mit ihnen oder aus der Lectüre des bei ihnen im Gebrauche befindlichen hebräischen Evangeliums gesammelt hatte. Dagegen weiss er offenbar das Verhältniss dieser Nazaräer, welche er aus vielfachen persönlichen Berührungen kannte, zu den von den Kirchenlehrern einmüthig als gottlose Ketzer verdammten Ebioniten nicht recht klar zu bestimmen. In der oben erwähnten Stelle ep. 84 ist es gar nicht so ausgemacht, wie man seit Gieseler meint, dass er hier die Hebionitae qui Christianos se simulant von den Nazaräern, die nach ihm weder Juden noch Christen sind, streng unterschieden habe. Im Gegentheile scheint das quid dicam de Hebionitis nicht sowohl etwas Früheres zum Abschlusse zu bringen, als vielmehr ein neues Argument einführen zu sollen [1]). Aber selbst zugestanden, dass Hieronymus hier wirklich zwischen Ebioniten und Nazaräern einen Unterschied machen will, so wird doch wenigstens die gewöhnliche Ansicht von dem Unterschiede beider durch seine eigenen Worte durchkreuzt. Denn einmal bemerkt er von der Häresis der Nazaräer, dass sie usque hodie per totas orientis synagogas sich finde, was nur von den Ebioniten gesagt werden konnte, nicht aber von einer von jenen verschiedenen Nazaräersecte, welche erst Hieronymus und Epiphanios in ihren abgeschiedenen und wenig ausgedehnten Wohnsitzen in der Gegend von Pella und Beröa wieder entdeckt hätten (Hieron. de vir. illustr. c. 3. Epiph. haer. 29, 7, vgl. 30, 18). Ferner

[1]) Im ersten Falle würde es sprachlich richtiger sed quid loquor (oder dico) heissen müssen. Die Ebioniten werden also wohl von Kerinth und Ebion selbst geschieden, weil er bei diesen nur an das allgemein Bekannte erinnern, über jene aber aus eigener Wissenschaft noch Näheres mittheilen will.

Digitized by Google

weiss er, worauf schon HILGENFELD hinwies [1]), nichts von dem vermeintlichen christologischen Unterschiede, nach welchem die Ebioniten nur den Sohn Davids, die Nazaräer dagegen den Sohn Gottes verehrt hätten. Drittens ist es jedenfalls nicht wahr, dass jene vermeintlichen Nazaräer im Unterschiede von den Ebioniten bei den Juden Minäer geheissen hätten. Endlich gibt er hier selbst durchaus keinen Unterschied zwischen beiden Parteien an, auch nicht einmal den, welchen HILGENFELD noch gelten lassen will, dass das Christenthum der Ebioniten nur auf Verstellung beruhe, während die Nazaräer doch aufrichtige Christen sein wollten: denn wenn er von jenen sagt Christianos se simulant, von diesen, indem sie Juden und Christen zugleich sein wollten, seien sie keines von beiden, so spricht er selbst den Nazaräern geradeso wie den Ebioniten den Christennamen ab, erwähnt aber von den Ebioniten ebenso wie von den Nazaräern, dass sie (immerhin in ihrer halbjüdischen, also verkehrten und vergeblichen Weise) am Christenthume festhalten wollten [2]). Der Grund, warum er auch seinen Nazaräern, die er sonst ziemlich glimpflich behandelt, hier das Christenthum abspricht und sie zu blossen Scheinchristen, ja zu einer haeresis sceleratissima macht, liegt einfach in der Veranlassung jenes Briefes an Augustin, in welchem er seine Auffassung des Apostelstreites in Antiochien gegen die Einwürfe seines berühmten Gegners vertheidigen will, mithin ein Interesse daran hat, die wirkliche Gesetzesbeobachtung von Seiten der Apostel, welche ja ein Abfall vom Christenthume gewesen wäre, zu leugnen. Alle übrigen Nach-

---

[1]) a. a. O. S. 391 flg.

[2]) Vollends wenn man der GIESELER'schen Auslegung folgt, ist die HILGENFELD'sche Unterscheidung erst recht unmöglich. Denn dann würde ja das credentes in Christo auch auf die von den Nazaräern unterschiedenen Ebioniten gehen, folglich von diesen auch ausdrücklich noch dasselbe gesagt sein wie von jenen (qui credunt in Christum). Ausserdem stellt Hieronymus, wie auch HILGENFELD hervorhebt, im Comm. zu Matth. 12, 13 Nazaräer und Ebioniten auch insofern zusammen, als er von einem und demselben Evangelium redet, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae.

Digitized by Google

richten über die Ebioniten, die sich bei Hieronymus finden [1]), scheinen, wie schon Hilgenfeld sah [2]), lediglich aus der überlieferten Vorstellung von dieser Ketzerei geschöpft zu sein, während er nur von den Nazaräern, mit welchen er in Palästina verkehrte, nähere und selbständige Kunde hat. So erklärt es sich, dass er von den Ebioniten gelegentlich sagte, sie hätten Christus für einen blossen Menschen gehalten, während er seinen Nazaräern den Glauben an den Gottes-Sohn aus der Jungfrau bescheinigt; so erklärt sich weiter die Angabe, sie hätten den Paulus als einen Apostaten betrachtet, während doch seine Nazaräer den Heidenapostel als solchen anerkannt haben (in Jes. 9, 1); so erklärt sich auch die vielbesprochene Stelle in Jes. lib. 1. c. 1. v. 12, in welcher er die Ebioniten, welche die Nothwendigkeit der Gesetzbeobachtung auch im Christenthume behaupten, von den Ebionitarum socii, welche die Verbindlichkeit des Gesetzes auf die Juden einschränken, unterscheidet. Erstere Angabe wird er aus der allgemeinen Ueberlieferung haben, während er die letztere aus mündlichen Erklärungen seiner Nazaräer geschöpft haben muss. Um so merkwürdiger ist es, dass er hier, wo man es am allerersten erwarten sollte, nicht ausdrücklich Ebioniten und Nazaräer unterscheidet, sondern sich mit dem umschreibenden Ausdrucke Ebionitarum socii begnügt, ein Umstand, den ich nur so zurechtlegen kann, dass Hieronymus im Allgemeinen gewohnt war, seine Nazaräer mit den Ebioniten zusammenzufassen, hier aber durch das, was er selbst von jenen in Erfahrung gebracht hatte, daran gehindert war. Es scheint also, dass er sich gerade darum mit der Bezeichnung Ebionitarum socii hilft, weil er von Ebioniten und Nazaräern als zwei verschiedenen Secten nichts weiss. Endlich ist aber auch darauf Gewicht zu legen, dass Hieronymus ebensowenig wie die früheren Häresiologen — wenn man absieht von den Angaben über die Elkesaiten, welche Origenes und die Philosophumena sorgfältig von den eigentlichen Ebioniten unterscheiden — von den essenischen Elementen des Ebionismus etwas

---

[1]) S. dieselben bei Schliemann, Clementinen S. 481 ff.

[2]) a. a. O. S. 392.

weiss, trotzdem dass dieselben, wie Epiphanios lehrt, damals ziemlich allgemeine Verbreitung gewonnen haben müssen. Schwerlich lässt sich diess anders erklären als so, dass Hieronymus eben nur über die Nazaräer in der Umgebung von Beröa, mit denen er näher verkehrte, selbständig unterrichtet ist, in seinen sonstigen Angaben über die Ebioniten aber nur die älteren Traditionen wiederholt. Folglich beweist auch das Zeugniss des Hieronymus nichts für die Existenz zweier verschiedener Secten, von denen die eine als (apostolische) Nazaräer, die andere als „pharisäische“ Ebioniten zu bezeichnen wäre, sondern gibt uns lediglich darüber Gewissheit, dass jene palästinischen Judenchristen, mit welchen er selbst vielfach verkehrte, zu seiner Zeit nicht blos auf die Beschneidung der Heidenchristen verzichteten, sondern auch den Apostel Paulus als Apostel der Heiden anerkannten, mithin in dieser Beziehung ungefähr den Standpunkt der Säulenapostel (Gal. 2, 6 ff.) getheilt haben werden, ohne dass sich jedoch ausmachen lässt, inwieweit und seit wann sie dies Recht des gesetzesfreien Heidenchristenthums anerkannten [1]). Jedenfalls sind die

[1]) Die Thatsache, dass sie in dieser Anschauungsweise vermuthlich zu allen Zeiten unter ihren Volksgenossen Vorgänger hatten, beweist natürlich nicht, dass sich grade in diesen Gegenden die vermeintlich specifisch-nazaräische Richtung ununterbrochen erhalten, und noch weniger, dass dieselbe als besondere, in sich abgeschlossene Secte seit der Apostelzeit fortbestanden habe. Vielmehr deuten manche Spuren darauf, dass diese Nazaräer, welche Hieronymus vorfand, wie sie seit Ende des 4. Jahrh. mit katholischen Christen in häufigere äussere Berührung traten, so auch innerlich von dem Einflusse der katholischen Kirche berührt worden sind. Wenigstens bleibt es bemerkenswerth, dass Hieronymus ihnen trotz der so weit entwickelten kirchlichen Christologie jener Zeit keine Abweichung von derselben zum Vorwurfe macht, und wenn man einer Nachricht des Eusebios Glauben schenken darf, so hätte sich schon zu seiner Zeit ein Theil der Ebioniten mit der katholischen Logoslehre befreundet (H. E. III, 27), was aber freilich auch auf Verwechselung mit der essenisch-ebionitischen Christologie beruhen kann. Ja vielleicht haben sie trotz des vorzugsweisen (und was ihre gottesdienstlichen Versammlungen betrifft, neben dem A. T. jedenfalls ausschliesslichen) Gebrauches des Hebräerevangeliums — dessen Abweichungen vom kanonischen Matthäus man übrigens nicht ohne Weiteres zum Massstabe für die dama-

Digitized by Google

Nachrichten des Hieronymus über seine Nazaräer aber auch insofern von Wichtigkeit, als sie den Fortbestand eines von essäischen Elementen unberührt gebliebenen Judenchristenthums bis in die letzten Zeiten des 4. Jahrh. beweisen [1]), wenngleich dasselbe, zwischen die katholische Kirche auf der einen, den essenischen Ebionismus auf der andern Seite in die Mitte gestellt, und nach beiden Seiten hin durch die fortgeschrittene Entwickelung überholt, bereits zu des Hieronymus Zeiten im Absterben begriffen gewesen zu sein scheint.

Der Name „Nazaräer" zur Bezeichnung einer judenchristlichen Secte begegnet uns nun um dieselbe Zeit auch bei Augustin, Philastrius und Epiphanios. Wie wenig aber die gewöhnliche Vorstellung von dem Unterschiede der Nazaräer und Ebioniten von diesen Schriftstellern bestätigt werde, zeigt eine nähere Betrachtung der einschlagenden Zeugnisse. Die Stelle Augustins ep. 82 (116) ad Hieron. non iam in haeresin Ebionis vel eorum quos vulgo Nazaraeos nuncupant delabimur kann nicht als selbständiges Zeugniss in Betracht kommen, da sie in der Erwiderung auf den Brief des Hieronymus nur dessen eigne Worte wiederholt. In seiner Schrift de haeresibus werden allerdings die Nazaräer (c. 9) und die Ebioniten (c. 10) als verschiedene Ketzereien aufgezählt; aber Augustin weiss von ihnen nichts mehr, als was ihm Epiphanios darbot, den er hier excerpirt hat und gerade dies bestätigt die Merkmale nicht, welche man für die Nazaräer als besondere Secte aufzuzählen pflegt. Dagegen lässt Augustin anderwärts nicht nur selbst diese ganze Unterscheidung fallen, sondern erwähnt auch dass Andre, z. B. der Manichäer Faustus die Ausdrücke Nazaräer und Symmachianer als gleichbedeutend behandelt hätten; die Symmachianer sind aber jedenfalls, wenn man Nazaräer und Ebioniten in der herkömmlichen Weise unterscheiden will,

---

ligen Anschauungen jener Nazaräer zu erheben berechtigt ist — auch andere neutestamentliche Schriften anerkannt. Wenigstens fand Joseph von Tiberias in der Bibliothek seiner Vaterstadt hebräische Uebersetzungen der Apostelgeschichte und des Johannesevangeliums (Epiph. haer. 30, 6).

[1]) vgl. auch Schwegler, nachapost. Zeitalter I, 182: „Nazaräismus ist der ursprüngliche, noch nicht durch Einflüsse des Essäismus gefärbte Ebionitismus."

Digitized by Google

nicht zu den Ersteren, sondern zu den Letztern zu zählen [1]). Wie wenig damals die beliebte Unterscheidung bekannt und verbreitet war, zeigt auch die Beschreibung, welche Philastrius haer. 8 von den Nazaräern gegeben hat. Derselbe hat jedenfalls die doppelte Nachricht überliefert erhalten, dass die Nazaräer eine jüdische Secte seien (haeresis inter Judaeos, wie Hieronymus sagt) und sodann, dass sie alles Heil oder alle Rechtfertigung vor Gott von der äusserlich - leiblichen Gesetzesbeobachtung abhängig machen (omnem iustificationem in carnali observantia consistere), eine Nachricht, die er sich auf seine Weise zurecht macht, indem er sie, durch den Klang des Namens verführt, auf die Nasiräatsgelübde bezieht. Offenbar hat also auch er nichts davon überliefert erhalten, dass die Nazaräer im Unterschiede von den Ebioniten die Pflicht zur Gesetzesbeobachtung nur auf die gebornen Juden beschränkt hätten, sondern die Kunde, welche ihm zukam, sagte von dem Verhältniss der Nazaräer zum Gesetz völlig dasselbe aus, was noch Hieronymus von den Ebioniten im Unterschiede von den socii Ebionitarum erzählt.

Wenden wir uns nun nach dieser grundlegenden Erörterung zu Epiphanios zurück, so steht zunächst wenigstens soviel fest, dass seine Nachrichten über die Nazoräer (*Ναζωραῖοι* wie er nach Matth. 2, 23 regelmässig schreibt) nicht aus älteren Quellen geschöpft sein können. Hiermit stimmt, dass sowohl Pseudotertullian als Irenäus von den Nazaräern nichts wissen, und dass auch Philastrius, welcher sie an ganz anderer Stelle erwähnt, sicher nicht aus Hippolyt, sondern lediglich aus der vulgären Kunde seines Zeitalters geschöpft haben kann. Weiter aber ist bemerkenswerth, dass Epiphanios zwar (wenn

---

[1]) Vgl. c. Cresconium I, 36. c. Faustum XIX, 4. 18. Allerdings sagt Faustus in der von Augustin angezogenen Stelle nicht, dass die Nazaräer oder Symmachianer auch die Heiden zum Gesetze zwingen, aber Augustin selbst sagt es mit klaren Worten, und wie er hierzu durch das was wir sonst von den Symmachianern wissen, vollkommen berechtigt war (vgl. SCHLIEMANN a. a. O. S. 476 flg.), so beweist seine Bemerkung wenigstens, dass der herrschende Sprachgebrauch seiner Zeit zwischen Nazaräern und Ebioniten hinsichtlich ihrer Lehren vom Gesetz keinen Unterschied machte. Vgl. auch HILGENFELD a. a. O. S. 392 ff.

Digitized by Google

Philastrius nicht vor ihm geschrieben hat) der Erste ist, welcher in seinem Ketzerverzeichniss die Nazoräer als besondre von den Ebioniten verschiedene Häresis aufführt, dass aber wie schon SCHWEGLER (a. a. O.) ganz richtig erkannte, „alles dasjenige, was er zur Charakteristik der Nazaräer sagt, bei der Charakteristik der Ebioniten wiederkehrt.“ Und wie HILGENFELD weiter bemerkt (a. a. O. S. 389) „gerade von den beiden ersten Zügen, durch welche man die Nazaräer von den Ebioniten unterscheiden will, von ihrer Anerkennung des gesetzesfreien Heidenchristenthums und des Apostels Paulus, sagt Epiphanios gar nichts, und den dritten Zug, die Anerkennung der vaterlosen Erzeugung Jesu, lässt er wenigstens als zweifelhaft dahingestellt sein (haer. 29, 7).“ Eine nähere Betrachtung zeigt nun aber weiter, dass Epiphanios die neuere Unterscheidung zwischen den Eigenthümlichkeiten der Nazaräer und Ebioniten sogar geradezu ausschliesst. Denn jene Nasaräer, welche er haer. 18 beschreibt, sind offenbar keine andern Leute, als die, welche man damals insgemein Nazaräer zu nennen pflegte. Epiphanios hat über dieselben nicht an Ort und Stelle selbständig nachgeforscht, sondern beruft sich nur auf mündliche Mittheilungen (*ὡς ὁ εἰς ἡμᾶς ἐλθὼν περιέχει λόγος*). Dass diese „Nasaräer“ keine jüdische, sondern eine judenchristliche Secte sind, bedarf keines Beweises; er hat sich hier (ebenso wie bei seinen Ossäern) durch dieselbe vulgäre Angabe täuschen lassen, durch die wie wir sahen, unabhängig von ihm auch Philastrius getäuscht wurde, und welche in den mehrfach erwähnten Worten des Hieronymus inter Judaeos haeresis est ihren noch heute nachweisbaren Ausdruck findet [1]). Die Schilderung nun aber, welche Epiphanios von diesen Nasaräern haer. 18, 1 entwirft, zeigt deutlich, dass wir es hier mit essenischen Ebioniten zu thun haben. Abgesehn von dem nahen Zusammenhang, in welchen dieselben mit den Hemerobaptisten (haer. 17) d. h. mit den Essenern gesetzt werden, und von der ausdrücklichen Notiz, dass sie weder an eine Vorherbestimmung noch an einen Einfluss der Gestirne geglaubt hätten (*οὐ μὴν*

[1]) Vgl. auch Act. 24, 5. Uebrigens heissen auch die „Ebioniten“ zuweilen kurzweg eine jüdische Secte, vgl. Const. Apostol. VI, 6.

Digitized by Google

εἱμαρμένην παρεισῆγεν οὐδὲ ἀστρονομίαν), also jedenfalls keine „pharisäischen" Ebioniten waren, stimmen auch alle übrigen Züge mit den bekannten Merkmalen des haer. 19. 30. 53 geschilderten essenischen Ebionismus überein: das Festhalten an Beschneidung, Sabbat und jüdischer Festfeier (worin Epiphanios übertreibend schon ein κατὰ πάντα Ἰουδαΐζειν sieht), desgleichen die Anerkennung der im Pentateuche erwähnten Vorväter von Adam bis Moses; dagegen die Verwerfung des Pentateuchs selbst, welcher der echten Gesetzgebung des Moses untergeschoben sei, und der ganzen prophetischen Literatur, endlich die Verwerfung der blutigen Opfer und die Enthaltung vom Fleischgenuss. Als Aufenthaltsort dieser Nasaräer gibt Epiphanios die Gegenden von Gilead und Basan, „und" das Transjordanland an, d. h. den ganzen grossen Landstrich vom todten Meere bis in die Umgebung von Damaskus, nach Ituräa und das angränzende Nabatäerland hin. Dies ist nun offenbar ganz dieselbe Ortsbestimmung, welche er haer. 19, 1 und 2. 30, 18. 53, 1 nur mit andern Ausdrücken über den Aufenthalt der „Ossäer," Ebioniten und Elkesaiten gibt. Von den Ossäern heisst es, ihre ursprünglichen Wohnsitze seien Nabatäa, Ituräa, Moabitis und Arielitis, die Gegenden jenseits des todten Meeres gewesen, und noch jetzt fänden sich in Nabatäa und „Peräa bei Moabitis" (d. h. Gilead), also um Damaskus und am todten Meere Ueberreste derselben. Als Wohnsitze der Ebioniten ferner werden angegeben Batanea und Paneas vorzugsweise, dann Moabitis und Chokabe im Basaniterland und das ganze Gebiet bis über Adra in Arabien hinaus, sowie Kypros, also abgesehn von der zuletztgenannten Insel wieder die Gegenden vom todten Meere an bis nach Cölesyrien nördlich und nordöstlich bis nach Nabatäa (Bostra, Adra, Damaskus) hin. Und wesentlich dieselben Angaben kehren bei den Sampsäern oder Elkesaiten wieder; sie wohnen heisst es in Peräa, jenseit des todten Meeres im Moabiterlande, um den Fluss Arnon, und darüber hinaus in Ituräa und Nabatäa. Diese verschiedenen geographischen Bestimmungen, welche doch alle wieder auf dasselbe hinauskommen, beruhen offenbar ebenso wie die verschiedenen Benennungen der Secte selbst einfach darauf, dass Epiphanios von mehreren Seiten her mündliche Nachrichten

Digitized by Google

erhielt, und nun ohne weitere Kritik die empfangenen Angaben zusammenstellte. Die „Nasaräer in den Gegenden von Gilead und Basan und im Transjordanland“ sind also ganz dieselben essäisch gefärbten Ebioniten, deren Wohnsitze er haer. 30, 18 beschreibt. Hiermit ist zugleich bewiesen, dass man damals zwischen Nazaräern und Ebioniten keinen Unterschied machte, sondern dieselben Leute bald mit diesem, bald mit jenem Namen bezeichnete [1].

Wenn Epiphanios trotzdem nicht nur Nazoräer und Ebioniten als zwei verschiedene Sorten von Ketzern behandelt, sondern auch seine *Ναζωραῖοι* haer. 29, 6 ausdrücklich von den *Νασαραῖοι* unterscheiden will, so erklärt sich beides ebenfalls sehr natürlich aus den zum Theil ziemlich verschieden lautenden Ueberlieferungen, die ihm zu Ohren gekommen waren, und welche ihn zu nöthigen schienen, verschiedene ketzerische Parteien anzunehmen. Obendrein waren ihm die „Nasaräer“ als eine haeresis inter Judaeos geschildert worden: folglich waren sie für Epiphanios vorchristlich, konnten also nicht identisch mit seinen Nazoräern sein, über welche er ganz andre Erkundigungen eingezogen hatte. Trotzdem geht die Identität seiner Nasaräer und Nazoräer unter Anderen auch aus der Verbindung hervor, in welche haer. 29, 1 die Namen *Ναζωραῖοι* und *Ἰεσσαῖοι* gebracht werden. Denn die Vermuthung des Epiphanios, dass dieser ihm selbst in seiner Bedeutung nicht näher bekannte Name von *Ἰεσσαί*, dem Vater des David herzuleiten sei, ist offenbar grundlos, da *Ἰεσσαῖοι* sicher nur eine andre Form für *Ἐσσαῖοι* ist [2]), wie denn auch die Form *Ὀσσαῖοι* aller

---

[1]) Vgl. hierzu auch das frühere richtigere Urtheil von Ritschl, über die Secte der Elkesaiten, Zeitschr. f. histor. Theologie 1853, S. 580: „Wie Epiphanios ganz mit Unrecht die ihm bekannten Ebioniten in eine christliche und eine jüdische Secte (die Ossener) zerlegt, so ist auch sein Unterschied zwischen jüdischen Nasaräern und christlichen Nazoräern ein reines Missverständniss, und was er von jenen erzählt, ist auf diese zu beziehn; wobei es sich dann wieder ergibt, dass die Gränze zwischen den beiden judenchristlichen Secten der Ebioniten und Nazaräer schwer festzustellen ist.“

[2]) Den Beweis hierfür liefert die Notiz, die Schrift Philo's de vita contemplativa, welche von den ägyptischen Geistesverwandten der paläs-

Digitized by Google

Wahrscheinlichkeit nach auf Ἐσσαῖοι zurückgeführt werden muss. Epiphanios hat beide Namen ohne Zweifel schon vorgefunden; um so mehr wird aber hierdurch die Identität der Nazaräer und der (christlichen) Essäer erwiesen. Denn wenn er auch ausdrücklich bemerkt, seine Nazoräer hätten den Namen Ἰεσσαῖοι ebenso wie die Bezeichnung Nasaräer von sich abgelehnt, so mag zwar das Erstere hinsichtlich der haer. 29 näher beschriebenen Judenchristen völlig begründet sein, beweist aber gerade, dass man gegnerischer Seits sie so zu bezeichnen pflegte; die vermeintliche Ablehnung des Namens Nasaräer aber beruht ohnehin nur auf einem Missverständnisse des Epiphanios selbst. Hierzu kommt endlich, dass er den Elxai (den Repräsentanten des essenischen Ebionismus) ausdrücklich auch mit den Nazoräern in Verbindung bringt (haer. 19, 5). Natürlich ist hiermit nur festgestellt, dass der damalige Sprachgebrauch keinen Unterschied zwischen Nazaräern und Ebioniten oder „Jessäern" gemacht hat; dagegen kann hieraus noch nicht gefolgert werden, dass alle Nazaräer oder Ebioniten ohne Unterschied essenischen Anschauungen gehuldigt hätten. Das Nähere ergibt sich aus einer kritischen Analyse der haer. 29 enthaltenen Angaben.

Eröffnet wird der Artikel von Epiphanios mit dem Eingeständnisse seiner Unwissenheit, ob die Nazaräer vor oder gleichzeitig und im Zusammenhange mit den Kerinthianern aufgetreten seien, eine Bemerkung, welche ihr Licht einfach durch den Umstand erhält, dass der Häresiolog sich bei dieser, den Früheren unbekannten Secte von seinem bisherigen Leitfaden verlassen sah. Dann werden Nazaräer und Kerinthianer im Allgemeinen als Zeit- und Gesinnungsgenossen bezeichnet, und der Ursprung der Namen Ναζωραῖοι und Ἰεσσαῖοι erörtert. Die eingestreute Notiz, dass auch der letztere Name den ältesten Christen ehe der Christenname aufkam beigelegt worden sei, wird nur auf einer unglücklichen Vermuthung des Epiphanios beruhen, und darf nicht als Handhabe für naheliegende historische Combinationen benutzt werden. Die c. 1. erwähnte

---

tinensischen Essener, den Therapeuten handelt, sei περὶ Ἰεσσαίων überschrieben gewesen haer. 29, 5. Vgl. auch Hilgenfeld Zeitschrift f. wiss. Theol. 1858, S. 139.

Digitized by Google

Psalmstelle (132, 11) gibt darauf dem Epiphanios Veranlassung zu einer langen exegetisch - historischen Erörterung, welche die Hälfte des ganzen Abschnittes über die Nazoräer ausfüllt (c. 2—5). Die historischen Notizen darin über Jakobus den Bruder des Herrn sind aus Eusebios entlehnt, durch den er auch die Nachrichten des Clemens über Jakobus erfahren haben wird. Ebenso hat er bei Eusebios die Auszüge aus der philonischen Schrift de vita contemplativa und die eigne Bemerkung des Kirchenhistorikers, dass Philo hier die Christen beschreibe, gelesen, und combinirt nun mit dem was er bei Eusebios fand, die anderwärts her ihm zugeflossene Kunde, Philo habe in jener Schrift *περὶ Ἰεσσαίων* (d. h. *περὶ Ἐσσαίων*) gehandelt. Auf diese Weise ist seine Angabe entstanden, die Christen am See Mareotis hätten in der nächsten Zeit nach Christi Auferstehung und der Begründung der ägyptischen Gemeinden durch Marcus „Jessäer" geheissen.

Die Secte der Nazoräer glaubt er nun auch nur bis auf die allerältesten Zeiten, in welchen die Christen überhaupt noch Nazoräer genannt worden wären, zurückführen zu können. Juden, welche von Jesus weiter nichts wussten, als den Namen *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος*, aber durch die Wunderwerke seiner Apostel zum Glauben an ihn geführt, hätten sich selbst nach ihm Nazoräer genannt, nicht Nasaräer, und ebensowenig Jessäer (c. 5 Mitte — c. 7 Anfang). Alles dies ist nur des Epiphanios eigne Phantasie, welche beweisen mag, wie wenig er in diesem Abschnitte auf zuverlässigen Nachrichten fusst. Desto wichtiger ist, was er wirklich über diese Nazoräer in Erfahrung gebracht hat, (c. 7 u. 9). Nach der hier gegebenen Schilderung hatten diese Nazoräer keine essenischen Elemente in sich aufgenommen, wie schon daraus erhellt, dass sie das ganze A. T. unverkürzt angenommen haben. Auch die essenische Lehre vom Adam-Christus war ihnen fremd, vielmehr bezeichneten sie noch ganz in der Weise des ursprünglichen Judenchristenthums Jesum Christum als *παῖς θεοῦ* (Act. 3, 13. 26. 4, 27. 30. [1]). Ob sie

[1]) *Χρῶνται δὲ οὗτοι οὐ μόνον νέᾳ διαθήκῃ, ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ διαθήκῃ, καθάπερ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι. οὐ γὰρ ἀπαγορεύεται παρ' αὐτοῖς νομοθεσία καὶ προφῆται καὶ γραφεῖα τὰ καλούμενα παρὰ Ἰουδαίοις βιβλία, ὥσπερ παρὰ*

Digitized by Google

die Geburt aus der Jungfrau annahmen, oder nicht, konnte Epiphanios nicht in Erfahrung bringen. Alle übrigen Züge, welche Epiphanios mittheilt, ihr Festhalten an Beschneidung, Sabbat und den übrigen Gesetzesbestimmungen, aber auch ihre Anerkennung der Auferstehung und aller den Juden und Christen gemeinsamen Lehren stimmen vollständig mit dem Bilde zusammen, welches Hieronymus von seinen Nazaräern entwirft, namentlich auch der Gebrauch der hebräischen Sprache und des Matthäusevangeliums im (vermeintlichen) hebräischen Urtext, d. h. des *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, welches auch Hieron. catal. vir. illustr. c. 3 wegen seiner offenbar nahen Verwandtschaft mit Matthäus für das hebräische Original desselben erklärt, obwohl er anderwärts beide Evangelien richtiger auseinanderhielt. Epiphanios hat dieses Evangelium offenbar nicht selbst in den Händen gehabt, wie er denn auch darüber nicht unterrichtet ist, ob es die Genealogie Jesu enthalten habe oder nicht. Ausserdem gibt Epiphanios noch die auch sonst beglaubigte Notiz von der grossen Feindschaft der Juden gegen diese Nazoräer und von der dreimal täglich in den Synagogen gesprochenen Fluchformel über dieselben (der ברכת המינים) [1]). Was endlich die Wohnsitze der haer. 29 geschilderten Nazoräer betrifft, so gibt Epiphanios in Uebereinstimmung mit Hieron. cat. viror. illustr. c. 3 die Umgegend von Beröa in Cölesyrien, ferner in der Dekapolis das Gebiet von Pella und in Basanitis

---

τοῖς προειρημένοις· οὐδέ τι ἕτερον οὗτοι φρονοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ τὸ κήρυγμα τοῦ νόμου, καὶ ὡς οἱ Ἰουδαῖοι πάντα καλῶς ὁμολογοῦσι, χωρὶς τοῦ εἰς Χριστὸν δῆθεν πεπιστευκέναι. παρ' αὐτοῖς γὰρ καὶ νεκρῶν ἀνάστασις ὁμολογεῖται καὶ ἐκ θεοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἕνα δὲ θεὸν καταγγέλλουσι καὶ τὸν τούτου παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν. . . . ἐν τούτῳ δὲ μόνον πρὸς Ἰουδαίους διαφέρονται καὶ Χριστιανούς, Ἰουδαίοις μὲν μὴ συμφωνοῦντες, διὰ τὸ εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι, Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνομονοῦντες, διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπηδῆσθαι, περιτομῇ τε καὶ σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις. περὶ Χριστοῦ δὲ οὐκ οἶδα εἰπεῖν εἰ καὶ αὐτοὶ . . . ψιλὸν ἄνθρωπον νομίζουσιν, ἢ . . . διὰ πνεύματος ἁγίου γεγενῆσθαι ἐκ Μαρίας διαβεβαιοῦνται. Bedenklich könnte hier nur die eine Notiz scheinen, dass diese Nazaräer auch das (ganze) N. T. gebraucht haben sollen.

[1]) Vgl. Hieron. ep. 112 (75) ad Augustin. und die bei Schliemann a. a. O. 402. ff. 456 mitgetheilten Stellen; dsgl. Graetz a. a. O.

Kokabe oder Chochabe d. h. wohl nicht das allerdings auch nach Eusebios Onom. von Ebioniten bewohnte Choba nördlich von Damaskus, sondern eine kleine südlich von Damaskus gelegene Ortschaft an. Vergleichen wir diese Angaben mit den vorher zusammengestellten Wohnsitzen der Nasaräer, Ossäer, Ebioniten und Elkesaiten, so ergibt sich, dass diese ein weit ausgedehnteres Gebiet innehatten, während die von Epiphanios und Hieronymus geschilderten Nazaräer nur noch an wenigen zerstreuten Punkten sich vorfanden, wobei es wohl auch Beachtung verdient, dass hierbei die alten Stammsitze der Essener am todten Meere nicht mit aufgeführt werden.

Fasst man Alles zusammen, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass Epiphanios seine haer. 29, 7 und 9 enthaltenen Angaben aus sehr zuverlässigen Quellen geschöpft hat, wenn gleich er selbst trotz seiner palästinischen Abkunft und seines langjährigen Klosterlebens bei Eleutheropolis jene Nazaräer in ihren Wohnsitzen nicht aufgesucht haben kann, sondern nur nach Hörensagen berichtet. Neben der vulgären Kunde, welche jedenfalls in Uebereinstimmung mit dem eigenen Sprachgebrauche der Ebioniten selbst, den Namen Nazaräer auf alle Judenchristen ohne Unterschied — also auch auf die essenisch gefärbten — erstreckte, hatte Epiphanios also ebenso wie Hieronymus, ja vielleicht durch diesen selbst, von jenen Ueberresten des ältesten, von essenischen Einflüssen unberührten Judenchristenthums Kenntniss erlangt, welches sich zum Theil mitten unter essenischen Nazaräern bis in die Zeiten des Epiphanios und Hieronymus herab fortgepflanzt hatte. Da er nun die widersprechenden Nachrichten über die Nazaräer nicht zusammenreimen konnte, so macht er zwei verschiedene Secten daraus, Nasaräer und Nazoräer, und schildert erstere als Essener, letztere als gewöhnliche Judenchristen, eine Verwirrung, die sich sofort vollkommen löst, wenn wir anerkennen, dass sich unter den Nazaräern oder Ebioniten jener Zeit trotz der bei ihnen überwiegenden essenischen Richtung, doch auch noch an ein paar Orten die ursprüngliche, einfach alttestamentliche Form des Ebionismus, welche Irenäus, Origenes u. A. beschreiben, erhalten hatte, und grade damals wieder in eine lebhaftere Berührung mit der katholischen Kirche trat.

Digitized by Google

Mit haer. 30 kann Epiphanios nun wieder seinem Leitfaden, dem σύνταγμα des Hippolytos folgen, welches an Kerinth unmittelbar die Ebioniten angereiht hat. Aus den parallelen Abschnitten Philastrius haer. 37. Pseudotertullian haer. 11 ersehen wir, dass jedenfalls schon Hipppolyt den Namen Ἐβιωναῖοι auf einen angeblichen Sectenstifter Ebion zurückführte, während noch Irenäus von demselben nichts wusste. Das Missverständniss, was ziemlich um dieselbe Zeit auch bei Tertullian auftaucht (de praescr. haer. 10. 33. de virg. vel. 6. de carne Christi 14), lag bei der Ableitung des Sectennamen von אֶבְיוֹן ὁ πτωχός nahe genug. Pseudotertullian nennt den Ebion einen successor, Philastrius einen discipulus Cerinthi. Jedenfalls muss Hippolyt ähnlich wie Irenäus auf die theilweise Verwandtschaft „Ebions" mit Kerinth, namentlich in der Christologie, aber auch auf den Unterschied zwischen beiden in der Lehre vom Weltschöpfer hingewiesen haben [1]). Wie Philastrius zeigt, stellte Hippolyt die Lehre Ebions übereinstimmend mit Tertull. de carne Christi 14. de virg. vel. 6. Orig. hom. in Matth. Tom. XVI, 12. hom. in Luc. XVII u. ö. so dar, das er Jesum für den natürlich erzeugten Sohn Josephs und der Maria gehalten habe, wusste aber noch nichts von der unter den Ebioniten herrschenden Meinungsverschiedenheit über die Christologie (Orig. c. Cels. V, 61 vgl. 65. Eus. H. E. III, 27). Ausserdem besprach Hippolyt nach Pseudotertullian den (von Philastrius wunderlicher Weise unerwähnt gelassenen) Judaismus der Ebioniten, den sie durch das Wort nemo discipulus super magistrum, nec servus super dominum, also durch das eigne Beispiel Christi zu rechtfertigen gesucht hatten (vgl. auch Orig. in Matth. comm. ser. 79). Da auch Epiphanios die Worte ἀρκε-

---

[1]) Philastr.: Hebion discipulus Cerinthi in multis ei similiter errans salvatorem nostrum hominem de Joseph natum carnaliter aestimabat nihilque in eo divinitatis fuisse docebat, sed sicut omnes prophetas, sic et eum gratiam dei habuisse asserebat. (Die nachfolgenden Worte über die gleiche Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater tragen jedenfalls das Gepräge einer spätern Zeit und können nur ein eigner Zusatz des Philastr. sein). Pseudotertull.: huius successor Ebion fuit, Cerintho non in omni parte consentiens, quod a deo dicat mundum non ab angelis factum. Beide Epitomatoren ergänzen sich gegenseitig.

Digitized by Google

τὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος, welche er schon bei Kerinth angeführt hatte, auch aus dem Munde der Ebioniten wiederholt (haer. 30, 26), so werden diese ebenso wie das Folgende περιετμήθη φασὶν ὁ Χριστὸς, καὶ σὺ περιτμήθητι höchstwahrscheinlich aus Hippolyt entlehnt worden sein. Was Epiphanios sonst noch aus Hippolyt genommen habe, ist schwer zu bestimmen, da er grade für haer. 30 eine grosse Fülle neuer Nachrichten mitzutheilen hat. Doch ist schon von Andern bemerkt worden, dass diese Nachrichten ziemlich verschiedener Art sind. In seiner Schilderung der Ebioniten laufen offenbar die zwei Gestalten des Judenchristenthums, die sogenannte „vulgäre“ und die essenische ziemlich kritiklos durcheinander. Doch hat Epiphanios selbst noch ein Bewusstsein von dieser Verschiedenheit des von ihm behandelten Stoffes, welches sich dadurch ausdrückt, dass er nur die erstere Form auf „Ebion“, die zweite dagegen auf Elxai zurückführt und jenen als den früheren, diesen als den späteren bezeichnet. Namentlich zeigt sich dies bei seiner Schilderung der ebionitischen Christologie (c. 3. 17). Auch über die bei den Ebioniten gebräuchlichen Beschwörungsformeln bemerkt er, dass Ebion davon noch nichts gewusst habe (c. 17); doch wird anderwärts dieser Unterschied auch wieder verwischt, z. B. c. 15, wo er schon dem Ebion selbst die essäische Enthaltung vom Fleischgenusse zuschreibt. Etwas anderer Art ist die Notiz c. 2 (vgl. c. 15. 18), dass die Ebioniten jetzt überall der παρθενία und ἐγκράτεια abgesagt hätten, während sie früher die Jungfräulichkeit hochhielten, um des Jakobus willen, des Bruders des Herrn, und ihre Schriften (συγγράμματα) „an die Aeltesten und Jungfrauen“ (πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις) überschrieben. An dieser Stelle scheint nämlich grade umgekehrt ein essenischer Zug, der sich späterhin verloren, in die Urzeit zurückdatirt zu sein.

Wahrscheinlich kommt nun diese Verschiedenheit des behandelten Stoffes einfach auf Rechnung verschiedener Quellen. Neben einer älteren, nur etwa hie und da durch neuere Angaben bereicherten Schilderung des „vulgären“ Ebionismus hat Epiphanios jüngere, aber sehr reichhaltige Quellen über den essenischen Zweig der Ebioniten benutzen können, welcher offenbar zu seiner Zeit der bedeutendere war. Ob für den äl-

Digitized by Google

teren Ebionismus Hippolyt die einzige Quelle war, lässt sich nicht mehr ausmachen.

Wie es scheint, ist schon im Eingange ein älterer Bericht der neuen, von Epiphanios in dem Vorhergegangenen gegebebenen Darstellung accommodirt. Wenigstens die Worte Ἐβίων, ἀφ' οὗπερ Ἐβιωναῖοι, καθεξῆς ἀκολουθῶν καὶ τὰ ὅμοια τούτοις φρονήσας ... πάλιν ἐπανέστη τῷ βίῳ, ἐκ τῆς τούτων μὲν σχολῆς ὑπάρχων, ἕτερα δὲ παρὰ τούτους κηρύττων καὶ ὑφηγούμενος erhalten ihr volles Licht erst unter der Voraussetzung, dass hier ursprünglich τούτῳ und τούτου gestanden und erst Epiphanios die Beziehung auf Kerinth hinweggeschafft, und die auf die Nazaräer hereingetragen hat. Auch im Nächstfolgenden wird Ebion nicht blos mit den Samaritern, Juden, Ossäern, Nazoräern und Nasaräern — was auf des Epiphanios eigne Rechnung kommt — sondern auch mit den Kerinthianern und Karpokratianern in Verbindung gebracht. Die recapitulirenden Worte zu Anfang von c. 2 οὗτος γὰρ ὁ Ἐβίων σύγχρονος μὲν τούτων ὑπῆρχεν, ἀπ' αὐτῶν δὲ σὺν αὐτοῖς ὁρμᾶται verlieren nun vollends allen festen Halt; auf die nächstvorhergehenden Juden und Samaritaner lassen sie sich nicht beziehn, sondern nur in ganz wirrer und vager Weise auf vorhergenannte Glaubensparteien insgesammt, „deren“ Zeitgenosse Ebion sei, „von denen“ und mit denen er ausgegangen sei. Jedenfalls ist Epiphanios selbst durchaus nicht darüber klar, ob die Ebioniten oder seine „Nazoräer“ die früheren sind, wie auch die weitere Bemerkung in c. 2 lehrt, die Nazoräer wären von eben daher ausgegangen wie Ebion, Ebion habe mit den Nazoräern und diese mit ihm in Beziehung gestanden, und der eine Theil habe dem andern wechselsweise von seiner Bosheit mitgetheilt. Um so weniger kann es zu Anfang von c. 1 seine Absicht gewesen sein, den Ebion ohne Weiteres als Nachfolger der Nazoräer und als aus ihrer „Schule“ hervorgegangen darzustellen, sondern die Sache ist einfach diese, dass Epiphanios nachdem er die ursprüngliche Reihenfolge seines Leitfadens unterbrochen hat, ohne doch sehr begreiflicher Weise über das chronologische Verhältniss der Ebioniten und Nazaräer im Klaren zu sein, nun sich so unbestimmt als möglich ausdrückt, daher die οὗτοι und αὐτοί überhaupt keine nähere Beziehung zulassen als auf die eine oder andere oder

Digitized by Google

auch alle der vorhergegangenen c. 1 aufgezählten ketzerischen Parteien überhaupt. Wie wenig diese Bezeichnungen eine nähere Bestimmung vertragen, lehren auch die Worte c. 2 *τὰ πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρός, τουτέστιν τοῦ Ἰωσήφ, τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγεν, ὡς καὶ ἤδη ἡμῖν προείρηται, ὅτι τὰ ἴσα τοῖς ἄλλοις ἐν ἅπασι φρονῶν ἐν τούτῳ μόνῳ διεφέρετο ἐν τῷ τῷ νόμῳ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ προσανέχειν κατὰ σαββατισμὸν καὶ κατὰ τὴν περιτομὴν καὶ κατὰ τὰ ἄλλα πάντα.* Denn offenbar können sich nach der vorangegangenen Schilderung die *ἄλλοι* nicht auf die „Nazaräer" bezogen haben, welche ja eben hierin mit „Ebion" übereinstimmen. Vielmehr können sie nur einen Sinn haben, wenn man sie auf Kerinth bezieht, von dem man schon wegen seiner Ansicht vom Ursprung des Gesetzes, aber auch wegen anderen Meinungen wenigstens ein *προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ κατὰ πάντα* nicht aussagen konnte, wie denn auch Epiphanios (mit Philastrius) ihm ausdrücklich nur ein *προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους* zuschreibt. Vergleichen wir hiemit die Worte Pseudotertullians Hebion ... Cerintho non in omni parte consentiens, quod a deo dicat mundum, non ab angelis factum, et quia scriptum sit nemo discipulus super magistrum nec servus super dominum, legem etiam proponit, scilicet ad excludendum evangelium et vindicandum Judaismum — so legt sich die Vermuthung nahe, dass Epiphanios hier aus Hippolyt geschöpft haben werde, bei welchem ungefähr gestanden haben muss: *Ἐβίων ἀφ' οὗπερ Ἐβιωναῖοι καθεξῆς ἀκολουθῶν καὶ τὰ ὅμοια τῷ Κηρίνθῳ φρονῶν, ἐν τούτῳ μόνῳ διεφέρετο ἐν τῷ τῷ νόμῳ κατὰ πάντα προσανέχειν.* Darnach wird zuerst seine Lehre von der natürlichen Erzeugung Jesu als übereinstimmend mit der Lehre des Kerinth, und sodann sein strenger Judaismus besprochen worden sein, nach welchem er das Gesetz von Gott, nicht von den Engeln ableite und daher auch in allen seinen Bestimmungen wie in allen seinen Bestandtheilen für bindend anerkannt habe, worauf er noch besonders seiner Festhaltung an der Beschneidung, mit Berufung auf die bei Pseudotertullian vollständig mitgetheilten Herrnworte, seiner Sabbatfeier u. s. w. gedacht haben mag. Zuverlässiges kann nicht ermittelt werden, zumal auch Pseudorigenes trotz seiner Abweichung von Irenäus keine hinlänglich sichern Anhaltepunkt

Digitized by Google

darbietet. Möglicherweise jedoch hat auch die Erörterung über den Namen *Ἐβίων* c. 17, und das Wortspiel mit *πτωχός*, welches wenigstens ganz im Geschmacke des Hippolyt ist, so wie mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit die Worte c. 18 *αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ Χριστὸν καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον ... διὰ δὲ ἀρετὴν βίου ἥκοντα εἰς τὸ καλεῖσθαι υἱὸν θεοῦ* in der Quelle gestanden [1]). Wie die Zusammenstellung *προφήτην* und *ἄνθρωπον* lehrt, war das Wort *προφήτην* bei Hippolyt in anderem Sinne gemeint, als in den kurz vorhergehenden Worten *Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας*, wo der Ausdruck Prophet der Wahrheit nur im Sinne des bekannten essenisch-ebionitischen Theologumenon gemeint sein kann; Epiphanios mischt aber die beiden vorgefundenen Bezeichnungen Christi als e i n e s Propheten und als d e s (schon in Adam incarnirten und darnach den Patriarchen erschienenen) Propheten der Wahrheit kritiklos durcheinander, wie auch das Folgende *τοὺς δὲ προφήτας λέγουσι συνέσεως εἶναι προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας* zeigt. Auch die der herausgehobenen Stelle parallelen Worte *Χριστὸν υἱὸν θεοῦ κατὰ προκοπὴν καὶ κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης* beruhen auf einer ähnlichen Verwirrung, da wohl die Bezeichnung *υἱὸς θεοῦ κατὰ προκοπήν*, aber nicht die weitere Vorstellung von der Verbindung Jesu mit einer von obenher auf ihn herabgekommenen ihn leitenden Macht mit der von Hippolyt bezeugten ebionitischen Christologie übereinstimmen. Vielmehr liegt hier eine dritte Vorstellung zu Grunde, welche schon c. 16 erwähnt ist: *Ἰησοῦν γεγεννημένον ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ ἐπιλεχθέντα, κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα, ἀπὸ τοῦ ἄνωθεν εἰς αὐτὸν ἥκοντος Χριστοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς.* Dieses ist bekanntlich die von Irenäus dem Kerinth zugeschriebene Christologie, welche nach dem Wort-

---

[1]) Vgl. für letzteres Philatr: salvatorem nostrum hominem . . . aestimabat, nihilque in eo divinitatis fuisse docebat, sed sicut omnes prophetas sic et eum gratiam dei habuisse docebat und Pseudorig. VII, 34: *τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον· διὸ καὶ Χριστὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ ὠνομάσθαι καὶ Ἰησοῦν* (l. *υἱὸν*), *ἐπεὶ μηδεὶς τῶν [ἑτέρων] ἐτέλεσε τὸν νόμον κτλ. . . . καὶ γὰρ καὶ αὐτὸν ὁμοίως ἄνθρωπον εἶναι πᾶσι λέγουσιν.*

Digitized by Google

laute des Irenäus auch die Ebioniten getheilt zu haben schienen [1]).

Mit diesen ältern Bestandtheilen, welche also grösstentheils dem *σύνταγμα* Hippolyts entnommen zu sein scheinen — denn von einer Benutzung des Irenäus findet sich ausser dem zuletzt Erwähnten keine Spur — verbindet nun aber Epiphanios einen reichen Vorrath neuerer Nachrichten über die essenischen Ebioniten. Dieselben kehren theilweise auch haer. 18. 19 u. 53, wo er von den Nasaräern, Ossenern und Sampsäern handelt, wieder und schildern wie längst erkannt ist, wesentlich dieselbe Partei, deren eigne Schriften uns einerseits in der clementinischen Literatur, andrerseits in dem von Pseudorigenes excerpirten Buche Elxai erhalten sind. Die neuerdings aufgeworfene Frage, ob der Elkesaismus mit dem essäischen Ebionismus der Clementinen einfach identisch oder jener eine besondere Entwicklungsstufe von diesem sei, kann an diesem Orte auf sich beruhn. Epiphanios selbst führt bekanntlich den essäischen Ebionismus auf Elxai zurück (c. 3. 17 vgl. haer. 19), doch hängt die Beurtheilung dieser Annahme mit der für unsern Zweck nicht näher in Betracht kommenden Frage zusammen, ob das Auftreten „Elxais" im dritten Jahre Trajans auf einer geschichtlichen Thatsache, oder nur auf einer ein volles Jahrhundert späteren Fiction beruht. Wichtiger wäre es für uns, über die Quellen selbst etwas Näheres ausmitteln zu können, aus welchen Epiphanios seine Angaben über die essäischen Ebioniten haer. 18. 19. 30 und 53 geschöpft hat. Die in diesen Kreisen gebräuchliche Recension des Hebräerevangeliums, aus welcher Epiphanios eine Reihe von Stellen mittheilte, kann er wie schon Credner erwiesen hat, jedenfalls nicht un

---

[1]) Vgl. auch c. 3 *πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.* Diese Worte sind offenbar nur eine Wiederholung des von Epiphanios haer. 28 über die kerinthische Christologie Berichteten. Da hier aber nur eine dem Epiph. eigenthümliche Combination zweier Quellen vorliegt, so haben wir auch die vorstehende Angabe, wenigstens in dieser Gestalt, auf keine schriftliche Quelle, sondern auf Epiph. selbst zurückzuführen.

Digitized by Google

mittelbar benutzt haben [1]). Vielmehr müssen diese Stellen in einer von Epiphanios benutzten ebionitischen Schrift gestanden haben. Von solchen Schriften erwähnt er selbst die *περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι* (30, 15), unter denen HILGENFELD die mit diesem Namen bezeichnete Grundschrift der Recognitionen versteht (die Clem. Recognitionen S. 329); ferner die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (c.16), welche neuerdings KOESTLIN und Andre in dem merkwürdigen Abschnitte der Clem. Recognitionen I, 27 — 72 haben wiederfinden wollen, und noch eine Reihe anderer nicht näher bezeichneter Schriften, unter dem Namen des Matthäus, Jakobus, Johannes und anderer Apostel (c. 23) [2]). Näher gekannt scheint Epiphanios nur die beiden auch dem Titel nach genauer bezeichneten Schriften zu haben. Von den *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* gibt er nicht nur im Allgemeinen den Inhalt an, sondern theilt daraus auch allerlei judenchristliche Erzählungen über den Apostel Paulus mit (c. 16). Den *περίοδοι Πέτρου*, welche jedenfalls mit den Homilien ebensowenig identisch waren wie mit der gegenwärtigen Gestalt der Recognitionen, scheinen ausser den Angaben über die Lebensweise des Petrus auch noch manche andere Bestandtheile des von Epiphanios behandelten Stoffes entnommen zu sein. So die Lehre vom Adam-Christus, welche genauer mit den Recognitionen als mit den Homilien zusammenstimmt, haer. 30, 3 vgl. 14. 53, 1.), die ebionitische Verwerfung der alttestamentlichen Prophetie (30, 18. vgl. 18, 1. 19, 5. 53, 1), die uns gegenwärtig umgekehrt nur durch die Homilien nicht durch die Recognitionen bezeugt ist, und vielleicht noch eine Reihe anderweiter Angaben über Lehre und Sitte der essenischen Ebioniten [3]). Da indessen die *περίοδοι Πέτρου* jedenfalls nicht die einzige Quelle waren, und die ursprüngliche Gestalt derselben zur Zeit noch nicht mit Sicherheit festgestellt ist, so wird man sich hier nur mit Vermuthungen behel-

---

[1]) Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I. S. 338 ff.

[2]) Die c. 16 erwähnten Apostelgeschichten werden ausser den *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* namentlich die *περίοδοι Πέτρου* sein.

[3]) Dahin gehört vielleicht auch die Notiz, der Ebionismus sei nach der Zerstörung von Jerusalem entstanden vgl. Hom. II, 17.

Digitized by Google

fen müssen, um so mehr, da sehr Vieles, was mit dem Lehrbegriffe der Clementinen übereinstimmt, dem Epiphanios doch auf anderm Wege bekannt geworden sein kann. Ob die haer. 30, 13. 14. 16. 22 angeführten Stellen aus dem Hebräerevangelium in den *περίοδοι Πέτρου* gestanden haben, kann ebenfalls nicht mit Sicherheit ausgemacht werden, und ist wenigstens bezüglich des *ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου κτλ.* c. 14. vgl. die Citate c. 16 und 26 sehr unwahrscheinlich.

Ausser den *περίοδοι Πέτρου* und den *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* gehörte jedenfalls noch das Buch Elxai zu den benutzten Quellen [1]). Dasselbe ist schon haer. 19 ziemlich stark excerpirt, wie sich jetzt durch Vergleichung der Auszüge bei Pseudorig. IX, 13—17 grösstentheils feststellen lässt. Aus dieser Schrift stammt haer. 19, 1 die Nachricht über das Auftreten Elxais in der Zeit des Trajan, und die doppelte Aufzählung der bei gewissen feierlichen Gelegenheiten angerufenen *μάρτυρες*, sowie wahrscheinlich auch alle übrigen Nachrichten bis zu Ende des Kapitels [2]), sowie c. 2 die Berufung auf das Beispiel des Priesters Pinehas; desgleichen der ganze Abschnitt von den Worten *ἀλλὰ καὶ πάλιν δῆθεν μὲν Χριστόν* an bis zu der aramäischen Gebetsformel c. 4. Ebenso ist nun haer. 30, 17 das Buch Elxai ausdrücklich als Quelle für die elkesaitischen Beschwörungsformeln angeführt, obwohl die *μάρτυρες* hier wieder abweichend von den zwei Angaben haer. 19, 1 aufgezählt werden [3]), und ebenso ausdrücklich wird gleich

[1]) Vgl. haer. 19, 1. 3. 4. 30, 17. 53, 1. — Dass Epiph. das Buch Elxai selbst gelesen, hat er selbst bezeugt haer. 19, 3: *οὐ γὰρ μὴν πάνυ γε κατείληφα ἐκ τῆς αὐτοῦ . . . συντάξεως τῆς βίβλου, εἰ περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑφηγήσατο· οὐδὲ γὰρ τοῦτο ὁρίζει, Χριστὸν δὲ ἁπλῶς λέγει κτλ.* vgl auch c. 4, wo die Ausdrücke *εἶτα διαγράφει . . . ὕστερον ἐν τῇ βίβλῳ ἀπατᾷ λέγων* deutlich verrathen, dass er hier aus dem Buche Elxai selbst excerpirt.

[2]) Vgl. über die nach dem Buche Elxai ausdrücklich gestattete Verleugnung in der Verfolgung auch Orig. hom. in Psalm. 82 bei Eus. H. E. VI, 38.

[3]) Doch macht es die abweichende Angabe der *μάρτυρες* allerdings sehr zweifelhaft, ob sie ebenso wie die beiden Aufzählungen haer. 19, 1 (vgl. Pseudorig. IX, 15) aus dem Buche Elxai entnommen ist. Vielmehr verlangt schon die contestatio Jacobi c. 2 u. 4 von denen, welchen die

Digitized by Google

nachher die schon haer. 19, 4 (vgl. 53, 1) mitgetheilte Vision auf Elxai zurückgeführt. Dasselbe Buch scheint nun auch noch die Quelle für die von dem älteren Ebionismus ebenso wie von der Lehre der περίοδοι Πέτρου abweichende Meinung zu

---

geheimen Kerygmen des Petrus übergeben werden sollen, ein feierliches Gelöbniss unter Anrufung der vier Elemente οὐρανός, γῆ, ὕδωρ und ἀήρ als Zeugen, worauf sie mit dem, von welchem sie die Geheimschrift empfangen, Brot und Salz (die ebionistische Eucharistie) geniessen sollen. Das Oel aber wird als Salböl bei der Taufe angewendet, welche mit der Ueberlieferung der Geheimschriften nahe zusammengestellt wird, vgl. Ritschl, über die Secte der Elkesaiten (Zeitschr. f. histor. Theol. 1853. S. 587). Folglich wird die ursprüngliche Siebenzahl der Zeugen folgende sein: οὐρανός, γῆ, πνεῦμα (oder ἀήρ), ὕδωρ, ἅλας, ἄρτος, ἔλαιον, womit unter den verschiedenen Aufzählungen jedenfalls die bei Epiph. haer. 30, 17 am nächsten zusammentrifft, nur dass wir statt πνεῦμα zwei Zeugen haben, ἄνεμοι und ἄγγελοι τῆς δικαιοσύνης. Dies ist aber zuverlässig nichts als eine spätere Aenderung, welche auf einer doppelten Ausdeutung des Wortes πνεῦμα beruht. Das Richtige leuchtet noch aus der Stelle Hom. XI, 24 hervor, τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει. Zum Verständnisse des ursprünglichen Sinnes ist auf die alten kosmogonischen Paare Himmel und Erde, Lufthauch und Wasser zu verweisen, vgl. meinen Gnosticismus S. 166 ff. Folglich ist weder mit Ritschl zu sagen, dass die Elemente durch fünf Zeugen vertreten waren (a. a. O. S. 587), noch mit Uhlhorn, dass fünf Elemente angenommen sind (die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus S. 396). Ebenso muss ferner neben dem Salböl und dem Salz (dessen Bedeutung Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, S. 412 richtig erläutert hat); das Brot ursprünglich in der Zahl der Zeugen eine Stelle gehabt haben (wie bei Epiphanios zweimal, haer. 19, 1 an der ersten Stelle und haer. 30, 17). Endlich wird es kein Irrthum des Epiphanios sein, wie Hilgenfeld a. a. O. S. 422 meint, sondern der wirkliche, durch die contest. Jacobi bestätigte Sachverhalt, wenn haer. 19, 1 (an der ersten Stelle) die Anrufung der sieben Zeugen als ein ὅρκος εἰς λατρείαν, d. h. als ein Einweihungseid für die zu höherem Dienste Berufenen gefasst wird. Die Anrufung der sieben Zeugen zum Zwecke der Krankenbeschwörung ist erst das Spätere. Wie die Uebereinstimmung des Verzeichnisses bei Epiph. haer. 19, 1 an der zweiten Stelle mit der Angabe des Pseudorigenes (IX, 15) beweist, ist die letztere Formel allerdings im Buche Elxai für Krankenbeschwörungen vorgeschrieben gewesen, und es wird nur auf einer Verwechselung des Epiphanios beruhen, wenn er durch die grosse Verwandtschaft getäuscht, die auf anderem Wege in

Digitized by Google

sein, welche Christum für einen Erzengel, oder ein noch höheres, aber jedenfalls geschaffenes Wesen erklärte, welches die Herrschaft habe über die Engel und alle Geschöpfe des Allmächtigen (30, 16). Wenigstens kann der im Buche Elxai enthaltenen Vision sicher nicht das Theologumenon vom Adam-Christus, dem Propheten der Wahrheit, sondern nur die Vorstellung Christi als eines Engels entsprechen, vgl. auch die Angabe haer. 19, 3, *ὅτι Χριστὸς ὁ μέγας βασιλεύς* [1]). Dann wird aber wohl auch das unmittelbar Folgende *καὶ ἐλθόντα καὶ ὑφηγησάμενον, ὡς τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει, ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή* aus dem Buche Elxai entnommen sein: wenigstens stimmt hiermit auch das Citat haer. 19, 3 *τέκνα μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πυρὸς πορεύεσθε κτλ.*, wo das Feuer

---

Erfahrung gebrachte Zeugenreihe haer. 30, 17 auf das Buch Elxai zurückführt. Dagegen mag die haer. 19, 1 an erster Stelle angeführte Zeugenreihe allerdings im Buche Elxai gestanden haben, aber nicht wie die unmittelbar vorher genannte als Beschwörungsformel, sondern als Einweihungseid, wie Epiphanios selbst bemerkt. Die Verdoppelung des *πνεῦμα* findet sich ebenfalls schon in beiden Formeln des Buches Elxai, doch hat offenbar die erstere, welche das Brot noch beibehält und statt *πνεῦμα* noch ganz im kosmogonischen Sinne *αἰθήρ* und *ἄνεμος* setzt, die relativ grössere Ursprünglichkeit vor der zweiten, auch von den Philosophumena angeführten Beschwörungsformel voraus, in welcher das Brot fehlt und für *πνεῦμα* vielmehr *πνεύματα ἅγια* und *ἄγγελοι τῆς προσευχῆς* (vgl. *ἄγγελοι τῆς δικαιοσύνης* Epiph. haer. 30, 17) stehn. Jedenfalls dürfen wir wohl als Resultat von dem Allen den Satz wagen, dass das Buch Elxai hier durchaus auf der Sitte des essäischen Ebionismus fusst, und dieselbe nur durch erweiterte Anwendung jener Zeugenanrufungen fortgebildet hat.

[1]) Vgl. auch Uhlhorn a. a. O. S. 398. Eben hierauf sind wohl auch die Worte c. 14 zu beziehen *πάλιν δὲ ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον* mit Berufung auf Matth. XII, 47 ff. Möglicherweise hat übrigens auch das Buch Elxai dies nur von dem Christus, nicht von Jesus, auf den Christus herabkam, gemeint. Doch ist hierüber um so weniger etwas Sicheres auszumitteln, da im Buche Elxai neben der erwähnten Auffassung Christi als eines Engels, welche offenbar die herrschende ist, doch auch noch die Lehre der Recognitionen vom Adam-Christus sich findet vgl. Pseudorig. IX, 14. Hier lesen wir freilich auch die Behauptung, *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι.*

Digitized by Google

jedenfalls auf das Opferfeuer zu beziehen ist [1]). Ebenso zuverlässig werden wir auch noch die mit den Grundsätzen des älteren strengeren Essenismus streitende Empfehlung der Ehe (haer. 30, 2. 18, vgl. 19, 1), von welcher Epiphanios selbst ausdrücklich bemerkt, sie sei eine Abweichung von der früheren Sitte, und die in demselben Zusammenhange erwähnten Waschungen, *πολλάκις καὶ σὺν τοῖς ἱματίοις* (vgl. auch 30, 16. 17. 53, 1. und Philos. IX, 15) auf „Elxai" zurückführen dürfen, umsomehr da die Ableitung des einen wie des andern Brauches von „Ebion" durch das, was Epiphanios selbst erläuternd hinzufügt, widerlegt wird. Dagegen brauchen eine Reihe weiterer Züge, wie die Verwerfung der Propheten und die am A. T. geübte Kritik, sowie die Enthaltung von Fleisch (und Wein) durchaus nicht unmittelbar aus dem Buche Elxai geschöpft zu sein, da dieses Alles ebensogut aus den *περίοδοι Πέτρου* oder auch aus mündlichen Nachrichten über Lehre und Sitte der Elkesaiten stammen kann. Von dem Festhalten an Beschneidung und Sabbath, sowie von der Verwerfung des Apostels Paulus gilt dies natürlich noch weit mehr, da die hierauf bezüglichen Angaben über das Buch Elxai (Pseudorig. IX, 14. 16. Orig. bei Eus. VI, 38) nichts für dasselbe Charakteristisches bieten [2]). Auch von dem als ebionitische Lehre angegebenen Gegensatze zweier Reiche, von denen das dermalige (der *αἰὼν οὗτος*) unter dem Teufel, das künftige (der *αἰὼν ὁ μέλλων*) unter Christus stehe (haer. 30, 16), lässt sich um so weniger die Quelle ausmitteln, da diese Anschauung nachweislich bis in die ältesten Zeiten zurückgeht [3]).

---

[1]) Vgl. auch Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus S. 397.

[2]) Das ausserdem noch erwähnte Buch *Ἰεξαί* haer. 53, 1 vgl. 19, 1 war dem Epiphanios wohl nur dem Namen nach bekannt. Die Form *Ἰεξαί* kann möglicherweise Umlaut von *Ἰεσσαῖος* sein vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 139.

[3]) Was die ebionitischen Evangeliencitate betrifft, so scheinen die bei Credner (Beiträge I, 339 ff.) unter Nr. 78 a und b und 79 aufgeführten aus den *περίοδοι Πέτρου* (vgl. auch die Stelle aus dem paulinischen Kerygma Petri bei Hilgenfeld die Evang. Justins S. 166), die unter Nr. 80 u. 83 aus dem Buche Elxai zu sein, während über Nr. 81 (*μὴ ἐπιθυμίᾳ*

Digitized by Google

Jedenfalls hat Epiphanios bei seinen Schilderungen haer. 30 (aber auch haer. 18. 19 und 53) Vieles aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft oder, wie namentlich die recapitulirende Darstellung haer. 53 zeigt [1]), den theilweise allerdings auch aus schriftlichen Quellen gesammelten Stoff gedächtnissmässig wiedergegeben und selbständig zusammengestellt. Sein langer Aufenthalt im Kloster bei Eleutheropolis, und nachmals auch seine Wirksamkeit in Kypros, wo er selbst auf Ebioniten traf (haer. 30, 18), boten ihm eine besonders günstige Gelegenheit, Vieles in Erfahrung zu bringen, und grade diese Abschnitte, wo ihn die Nachrichten der älteren Häresiologen verliessen, mit besonderem Fleisse auszuarbeiten. An einer Reihe von Stellen trägt, wie zum Theil schon Credner (Beiträge I, 338 f.) und Schliemann (Clementinen S. 512 f.) bemerkten, seine Darstellung die frische Farbe des Selbsterlebten. Dahin gehört z. B. c. 15: wenn man Einen von ihnen fragt, weswegen sie nichts Lebendiges zu sich nehmen, so wissen sie nichts Vernünftiges zu antworten und sprechen: „weil das Fleisch aus geschlechtlicher Vermischung entsteht.“ Desgleichen c. 18: wenn man Einem von ihnen das Recht des Fleischgenusses durch Beispiele aus dem A. T. erweist, wie Abraham den Engeln ein Kalb vorsetzte, Noah dem göttlichen Rufe gehorsam war „Schlachte und iss“, wie Isaak und Jakob und ebenso Moses in der Wüste blutige Opfer dargebracht haben, so schenkt er dem Allem keinen Glauben und sagt, „was brauche ich noch zu lesen was im Gesetze steht, seit das Evangelium gekommen ist?“ Fragt man nun weiter, woher wisst ihr denn das, was ihr von Moses und Abraham sagt, denn ihr erkennt sie ja als Gerechte an und nennt sie eure Väter — so antwortet er: „Christus hat's mir offenbaret“, und lästert nun den grössten Theil des Gesetzes, den Simson, David, Elias, Samuel, Elias und die andern Propheten. Hier bezieht sich offenbar Epipha-

---

ἐπεθύμησα κτλ.) selbst für eine Vermuthung die Anhaltepunkte fehlen. Nr. 82 *ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ κτλ.* ist wie wir sahen wahrscheinlich aus Hippolyt.

[1]) Vgl. auch die Zusammenstellungen verschiedener bei den Ebioniten gangbarer Meinungen haer. 30, c. 3. 14 u. ö.

Digitized by Google

nios auf Aeusserungen, welche er selbst in Streitunterredungen aus dem Munde von Ebioniten gehört hat. Eben hierher lässt sich vielleicht auch die eigne Erklärung der Ebioniten über die Bezeichnung *πτωχοί* und die Herleitung derselben aus dem freiwilligen Güterverkauf zu Zwecken der Apostel ziehen, wie denn möglicherweise noch Manches, was auf die *περίοδοι Πέτρου* oder das Buch Elxai zurückgeht, dem Epiphanios auf unmittelbarem Wege, durch die mündlichen Aeusserungen von Ebioniten zu Ohren gekommen ist. So scheinen namentlich die c. 18 enthaltenen Sätze *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι — ἀλλὰ μόνον τὸ εὐαγγέλιον δέχονται*, welche dem Sinne nach, aber ohne wörtliche Berührung und mit einigen bemerkenswerthen Ergänzungen, haer. 18, 1 wiederkehren (*καὶ πατέρας μὲν ἐδέχοντο — ὑπὸ τῶν πατέρων γεγενῆσθαι*) auf gedächtnissmässiger Zusammenstellung des Gelesenen u n d Gehörten zu beruhen; wenngleich natürlich das auch hier häufig wiederkehrende *φασί* oder *φησί* nicht wie Schliemann will als Beweis für unmittelbare Ohrenzeugenschaft des Epiphanios gebraucht werden kann. Anderes beruht, wenn auch nicht auf eigenen Beobachtungen des Epiphanios selbst, so doch auf eingezogenen mündlichen Erkundigungen, wie z. B. die verschiedenen Angaben über die Wohnsitze der Partei, für welche er sich 18, 1. 19, 1 auf die ihm zugekommene Ueberlieferung beruft und die lange Geschichte von Joseph von Tiberias (haer. 30, 4—12.) Ebenso wird die neuerdings beanstandete Nachricht von den beiden elkesaitischen Prophetinnen Marthus und Marthana (haer. 19, 2. 53, 1), von denen die letztere noch lebe, aus mündlicher Kunde geschöpft sein [1]. Dass natürlich hier leicht Missverständnisse sich einschleichen konnten, liegt auf der Hand; doch scheint ausser dem allerdings begründeten Vorwurfe des kritiklosen Durcheinandermischens verschiedener, oder auch umgekehrt des unbegründeten Auseinanderreissens zusammengehöriger

[1]) Uhlhorn a. a. O. S. 394 möchte das seltsame Schwesternpaar auf zwei Bischöfe oder geistliche Oberhäupter reduciren, wozu gar kein Grund vorliegt. Eher könnte man an die von Orig. c. Cels. V, 62 erwähnte Martha denken, und die Nachricht, dass Marthana noch lebe, beanstanden. Doch auch dies ohne Noth.

Digitized by Google

ebionitischer Richtungen kein Fall sich nachweisen zu lassen, in welchem Epiphanios sich wirkliche Entstellungen des Sachverhaltes hätte zu Schulden kommen lassen. Ob die Geschichte von dem Zusammentreffen des Apostels Johannes mit Ebion im Bade (haer. 30, 24), welche offenbar nur eine andere Version der Sage von dem Zusammentreffen des Johannes mit Kerinth ist (Polycarp. ap. Iren. III, 3, 4), von Epiphanios selbst herrührt, muss dahingestellt bleiben, um so mehr als auch sonst (vgl. den vorangegangenen Abschnitt über die Kerinthianer) Ebion und Kerinth als Doppelgänger erscheinen. Dagegen mag die Deutung des Namens Elxai, welche wenigstens zweifelhaft (haer. 19, 2), und die Identificirung von Elkesaiten und Sampsäern (haer. 33), welche aller Wahrscheinlichkeit nach irrig ist, auf des Epiphanios eigne Rechnung gesetzt werden [1]).

10. Valentinianer (haer. 31).

Vgl. Pseudotert. haer. 12. Philastr. haer. 38; Iren. I, 1—11, 1 (vgl. mit Tertull. adv. Valentinianos). Pseudorig. VI, 29—37. Excerpta ex scr. Theodoti. — Die Kritik des valentinianischen Systems liegt, soviel auch schon darüber geschrieben worden ist, nach einer wesentlichen Seite hin noch gewaltig im Argen. Bis jetzt fehlt es nämlich noch immer an einer schärferen Untersuchung der von demselben durchlaufenen Entwickelungsstufen. Irenäus bietet ein reiches, aber noch ungesichtetes Material; offenbar hat er in seiner Hauptdarstellung c. 1—10 nicht unmittelbar aus den Schriften des Valentinus geschöpft, aber er schildert hier auch nicht ausschliesslich die Lehren des Ptolemäus, wie man nach der praef. c. 2 vermuthen könnte. Vielmehr hat er verschiedene ὑπομνήματα von Schülern des Valentinus benutzt, wie ausser seiner ausdrücklichen Angabe in der praefatio schon die Nebeneinanderstellung ver-

---

[1]) Vielleicht ist diese ganze Identificirung nur durch den verwandten Klang von Ἠλξαιος und ἡλιακός veranlasst, eine Aehnlichkeit, welche Epiphanios um so lieber aufgriff, um seinen naturhistorischen Liebhabereien gemäss die Elkesaiten mit der Sonneneidechse (σαύρα ἡλιακός) in Verbindung setzen zu können.

Digitized by Google

schiedener Meinungen in der Hauptdarstellung und der hiervon wieder abweichende Inhalt des von der Schule des Ptolemäus I, 12, 1 noch besonders Berichteten zeigen kann. Von dem in der Hauptdarstellung als valentinianisch gegebenen Systeme weicht die kurze Darstellung der eignen Lehre Valentins in mehreren wesentlichen Punkten ab. Pseudorigenes hat offenbar eine selbständige Quelle gehabt, und folgt dem Irenäus nur gelegentlich, um seinen Bericht zu ergänzen. Seine Darstellung ist für die spätere Entwickelung der valentinianischen Lehre, namentlich in der italischen Schule beachtenswerth. Die spätere Ansicht steht bei ihm oft an erster Stelle; die ältere, von Irenäus bezeugte, wird hinterdrein als Meinung „Anderer“ erwähnt. Die Monas und Dyas, die „vollkommene“ Dekas und die „unvollkommene“ Dodekas verrathen offenbar pythagoräische Einflüsse. Die Auszüge aus den Schriften Theodots in den Werken des Clemens sind wichtig für die Kenntniss der anatolischen Schule, welche in wichtigen Stücken die ursprüngliche Lehre Valentins treuer als die italische bewahrt zu haben scheint. Die Nachrichten Tertullians sind fast sämmtlich aus Irenäus geschöpft mit Ausnahme weniger Bemerkungen c. 4 über Valentin selbst, Ptolemäus, Herakleon, Theotimos und den Zeitgenossen Tertullians, den (auch in den Philosophumena VI, 35 erwähnten) Antiochener Axionikos. — Pseudotertullian und Philastrius gehen nicht nur in ihren Nachrichten über die späteren Valentinianer über Irenäus hinaus, sondern bieten auch eine von Irenäus unabhängige und in wesentlichen Punkten abweichende Darstellung des valentinianischen Systemes selbst. Dagegen zeigt zum Theil die wörtliche Uebereinstimmung beider unter einander, dass auch hier das σύνταγμα Hippolyts die gemeinsame Grundschrift war.

Pseudotertullian.	*Philastrius.*
. . . dicit in primis esse Bython et Silentium, ex his processisse Mentem et Veritatem,	Nihil erat aliud ante inquit in mundo nisi profundum maris et Silentium . . . deque hoc Profundo et Silentio [edocens] processisse Intellectum et Veritatem, de Intellectu autem et Veritate Verbum et Vitam,
ex quibus erupisse Verbum et Vitam	de Verbo autem et Vita Hominem

Digitized by Google

Pseudotertullian.

de quibus rursum creatum Hominem et Ecclesiam. Sed enim ex his quoque processisse duodecim Aeonas, de Sermone autem et Vita Aeonas alios decem,

hanc esse Aeonum triacontada, quae fit in Pleromate ex ogdoade et decade et duodecade.

. . . .

Christum autem missum ab illo Propatore, qui est Bythos. hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale nescio quod corpus de coelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse, nihil inde vel accipientem vel mutuantem. resurrectionem carnis negat, sed alterius.

. . . .

Philastrius.

et Ecclesiam, de Homine autem et Ecclesia processisse duodecim Aeonas, id est Secula, et de Verbo et Vita decem Aeonas processisse, de Intellectu autem et Veritate octo Aeonas, et esse hanc τριακοντάδα Seculorum, id est triginta Aeonas. de ogdoade ergo et decade et duodecade consistere triginta Aeonas delirat.

Dicit autem Christum a patre quem Profundum nomine appellat, ad totius mundi salutem fuisse dimissum, deque coelo eum carnem detulisse, nihil autem accepisse de sancta Virgine, sed ut aquam per rivum, ita transisse per eam affirmat, animam ergo solam salvari, corpus autem hominis non salvari arbitratur.

Der Auszug bei Philastrius ist dürftiger, da Pseudotertullian noch Näheres über den Fall der Achamoth, die Sendung des Horos, die Weltbildung aus den πάθη der Achamoth, dsgl. über die nur theilweise Anerkennung von Gesetz und Propheten und über den Gebrauch eines eigenen Evangeliums bei Valentin hinzufügt. Dagegen hat Philastrius noch einige Nachrichten über die Person des Valentinus voraus. In den parallelen Abschnitten ist ausser den völlig übereinstimmenden Bezeichnungen auch der mehrnamigen Aeonen zunächst bemerkenswerth, dass die 12 aus ἄνθρωπος und ἐκκλησία emanirten Aeonen vor den 10 aus λόγος und ζωή hervorgegangenen erwähnt sind. Dies scheint auf die Ansicht zurückzuweisen, dass z u e r s t die 12 aus Anthropos und Ekklesia entstandenen Aeonen, d a r n a c h erst die 10 aus Logos und Zoë emanirt seien, welche Darstellung das Mittelglied zu der von Epiphanios 31, 5 angegebenen bildet, nach welcher Anthropos und Ekklesia selbst im Pleroma v o r Logos und Zoë ihre Stelle haben. Dagegen muss die weitere Bemerkung bei Philastrius, aus νοῦς und ἀλήθεια seien fernere 8 Aeonen emanirt,

Digitized by Google

auf Missverständniss beruhn, da ja sonst 38 statt 30 Aeonen herauskommen würden. Die Angabe des Pseudorigenes (VI, 30) aus νοῦς und ἀλήθεια seien 10, aus λόγος und ζωή 12 Aeonen emanirt, kann nicht hiermit verglichen werden, da nach dieser Darstellung von ἄνθρωπος und ἐκκλησία keine weiteren Emanationen ausgehn. Gestanden haben muss im Original etwas Aehnliches wie bei Irenäus I, 11, 1: aus Bythos und Sige, Nus und Aletheia gingen zwei weitere Aeonenpaare hervor, εἶναί τε ταύτην ὀγδοάδα πρώτην. — Ferner ist die Angabe beider Excerpte über Christus bemerkenswerth. Dieselben wissen nichts von der ziemlich ausgebildeten Theorie bei Irenäus über Christi Hervorgehn (I, 2, 5 ff.) und von der Unterscheidung zwischen Christus und dem Soter (Jesus), sondern lassen Christum einfach vom Bythos geschickt werden, um das Erlösungswerk der ganzen Welt zu vollbringen. Dies ist jedenfalls noch eine einfachere Lehre, obwohl auch sie nicht mit der ursprünglichen Theorie des Valentinus identisch ist, nach welcher Christus zwar auch schon vom Soter geschieden wurde, aber selbst noch ganz ähnlich wie bei den Ophiten von der μήτηρ oder der Sophia stammt, als die Lichtgeburt derselben, welche zum πλήρωμα emporeilt, während Sophia aus seiner σκιά oder nach seinem Bilde, ein Rechtes und ein Linkes, den Demiurgen und den Teufel (Kosmokrator) hervorbringt (Irenäus I, 11, 1. exc. ex scr. Theodot. §. 23. 32 — 34. 39).

Eine weitere Abweichung des Philastrius und Pseudotertullian oder vielmehr ihres Gewährsmannes Hippolyt von Irenäus (vgl. haer. I, 6, 1) ist die Annahme, dass Christus einen pneumatischen Leib gehabt habe, während Irenäus nach Ptolemäus von einem psychischen Leib spricht. Pseudorigenes schreibt die erstere Ansicht der anatolischen Schule zu, dem Axionikos und Ardesianes, obwohl die excerpta ex scr. Theodoti beweisen, dass diese Annahme in der anatolischen Schule wenigstens nicht allgemein gewesen sein kann (§. 2. 59). Weitere Vergleichungen gestatten die ausführlichen Excerpte Pseudotertullians über die Achamoth. Hiernach wird zwar die Ursache des Falles des 30sten Aeon ähnlich angegeben, wie bei Irenäus I, 2, 2 (anders Pseudorig. VI, 30) und ebenso wird seine Befestigung durch Horos übereinstimmend mit Irenäus erzählt, dagegen

Digitized by Google

wusste Hippolyt, nach dem Excerpte zu schliessen, nichts von der Unterscheidung zwischen der *ἄνω* und *κάτω σοφία*, sondern lässt die Weltbildung aus den *πάθη* des dreissigten Aeons, der mit der Achamoth identificirt wird, hervorgehn, und zählt auch diese *πάθη* und die aus denselben hervorgehenden Bestandtheile der unteren Welt anders auf als Irenäus. Im Allgemeinen macht diese Darstellung den Eindruck grösserer Einfachheit.

Wenden wir uns von hier zu Epiphanios, so lässt sich dessen Composition hier mit grösserer Sicherheit als in vielen andern Abschnitten nachweisen. Den Hauptbestandtheil bildet das grosse Excerpt aus Irenäus c. 8 — 32, welches den ganzen Abschnitt Irenäus haer. I, 1 — 10 wörtlich wiedergibt. Ausser dem Irenäus nennt Epiphanios c. 33 den Clemens (d. h. wohl die excepta ex scriptis Theodoti, welche aber nicht weiter benutzt sind), den Hippolyt und c. 5. vgl. 7 eine nicht näher bezeichnete valentinianische Quellenschrift. Aus der letzteren ist c. 5 u. 6 ein Fragment wörtlich ausgezogen. Sonach bleiben nur für c. 2 — 4; 7; 33 — 36 die Quellen näher zu bestimmen. Ueber die Person des Valentin und die Gegenden, in welchen er wirkte, findet sich eine doppelte Angabe, c. 2 und c. 7, von welchen die erste, die Heimath und den Bildungsgang Valentins betreffende, aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft ist [1]; über die andere wird gleich noch näher die Rede sein. Die Mittheilungen über die Lehre c. 2 sind jedenfalls von der Aufzählung der barbarischen Aeonennamen an (S. 138 Z. 2 ed. Dind.) aus der c. 5 u. 6 excerpirten valentinianischen Schrift geschöpft, wie schon die meist wörtliche Wiederholung des c. 2 Gesagten in dem Fragmente zeigt, und eben daher werden auch die Nachrichten c. 4 bis zu der neuen Vergleichung mit Hesiod (bis S. 141 Z. 12 ed. Dind.) entlehnt sein. Die Angaben über den Demiurgen als Haupt der unteren „Ogdoas“ (nicht Hebdomas), und als „Vater“ des Soter, sowie über den *ἀμιγὴς καὶ ἀθήλυντος αἰών*, welcher

---

[1]) *εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχήσει φήμη τις ἐλήλυθε, διὸ οὐ παρελευσόμεθα καὶ τὸν τούτου τόπον μὴ ὑποδεικνύντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μέν, εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ λέγειν, ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν. ἔφασαν γὰρ αὐτὸν τινὲς κτλ.*

sich mit dem ὑστέρημα verbindet, um die obere von der mütterlichen Sophia stammende Seele zum Pleroma hinaufzuführen und Σωτήρ, Ὅρος, Σταυρός, Ὀροθέτης, Μεταγωγεύς und Jesus in einer Person ist, desgleichen das Namensverzeichniss der Geister der unteren Ogdoas und die Erwähnung von 365 θεοὶ καὶ δύναμεις deuten auf eine Gestalt des valentinianischen Systems, in welcher dessen Eigenthümlichkeiten ziemlich verwischt, und mit Basili dianischen Lehren durcheinander geworfen sind. Dagegen beginnt mit c. 7 offenbar eine neue Quelle. Nachdem Epiphanios eingangsweise bemerkt, „bis hieher“ habe er die mehr erwähnte valentinianische Schrift excerpirt, bringt er zunächst neue Notizen über die Gegenden, in welchen Valentin auftrat, und dann Einiges bisher nicht Erwähnte über seine Lehre. Die Quelle hierfür ist nun wie eine Vergleichung mit Pseudotertullian und Philastrius lehrt, unzweifelhaft der c. 33 von Epiphanios ausdrücklich als Gewährsmann genannte Hippolyt. Uebereinstimmend mit Epiphanios bemerkt auch Philastrius, dass Valentin bei seinem Aufenthalte auf Kypros von der rechten Lehre abgefallen und zur öffentlichen Verkündigung seiner Lehre fortgeschritten sei. Vorher hat Epiphanios allein noch seiner bereits c. 2 erwähnten ägyptischen Wirksamkeit, sowie seiner Thätigkeit in Rom gedacht. Die erstere Kunde hat er wie c. 2 lehrt, aus mündlicher Tradition, woher auch die weitere Angabe stammen wird, dass noch jetzt in einigen näher bezeichneten Theilen Aegyptens Reste der valentinianischen Partei sich vorfänden. Dass ferner Valentin auch in Rom seine Lehre verkündigt (κεκήρυχεν) war ihm schon aus Irenäus bekannt. Indem er nun aber das von Hippolyt bezeugte Auftreten Valentins auf Kypros erst nach der ägyptischen und römischen Wirksamkeit desselben erwähnt, geräth er mit der ausdrücklichen und von ihm selbst wiederholten Notiz Hippolyts in Conflict, dass der Häretiker zuerst auf Kypros mit seiner Lehre hervorgetreten sei. Diesen durch die äusserliche Art seiner Quellenbenutzung erst recht ans Licht gestellten Widerspruch weiss Epiphanios nicht anders zuzudecken, als durch die geschichtswidrige Bemerkung, vor seinem Auftreten auf Kypros, als er noch in Aegypten und Rom wirkte, habe er in diesen Gegenden noch für ortho-

Digitized by Google

dox gegolten, und erst auf Kypros sei er weiter bis zur äussersten Gottlosigkeit fortgeschritten und habe sich ganz in seine Ketzerei „vertieft". Hieraus ergibt sich deutlich das Quellenverhältniss. Epiphanios fand bei Hippolyt nichts über die Wirksamkeit Valentins in Aegypten und Rom, sondern nur die Notiz vor, dass er zuerst auf Kypros seine Ketzerei öffentlich vorgetragen habe, nachdem er früher in der Kirche in Ansehen gestanden. Philastrius hat also hier den ursprünglichen noch nicht mit fremden Angaben versetzten Text des Hippolyt bewahrt [1]).

Im Folgenden sind die bereits c. 4 verwertheten Nachrichten aus der valentinianischen Quellenschrift mit dem Texte Hippolyts in einander gewoben, wie eine Vergleichung mit den oben ausgezogenen Stellen des Pseudotertullian und Philastrius lehrt. Aus Hippolyt sind die Worte *φασὶ δὲ ἄνωθεν κατενηνοχέναι τὸ σῶμα καὶ ὡς διὰ σωλῆνος ὕδωρ διὰ Μαρίας τῆς παρθένου διεληλυθέναι, μηδὲν δὲ ἀπὸ τῆς παρθενικῆς μήτρας εἰληφέναι*, und *ἀλλὰ τοῦτον φάσκουσι προβεβλῆσθαι δι' οὐδὲν ἕτερον ἢ μόνον εἰς τὸ ἐλθεῖν καὶ ἀνασῶσαι τὸ γένος ἄνωθεν πνευματικόν.* Ebenso das Nachfolgende *τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται, φάσκοντες . . . μὴ τὸ σῶμα τοῦτο ἀνίστασθαι, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὃ δὴ πνευματικὸν καλοῦσι.* Diese Worte erklären das abgerissene Excerpt bei Pseudotertullian resurrectionem carnis negat sed alterius, wo also nichts zu ändern ist.

Bei dem engen Zusammenhange, in welchem die nachfolgenden Sätze von *μόνων δὲ ἐκείνων* an bis zum Schlusse des Kapitels stehn, ist es das Wahrscheinlichste, dass auch diese noch aus Hippolyt sind, wenn sie auch von den parallelen Epitomatoren übergangen wurden. — Eine weitere Spur der hippolytischen Grundschrift findet sich noch c. 2 in der Vergleichung Valentins mit Hesiod und des valentinianischen *βυθός* mit dem von Hesiod über das Chaos Bemerkten. Vgl. hierzu das Excerpt bei Philastrius: profundum maris et silentium, quod poëtae vani Chaos adserunt. Dass nach Philastrius *Χάος* und

---

[1]) Et in primis quidem fuit in ecclesia. elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est, degensque in Cypri provincia coepit hoc definire. Zur Sache vgl. noch Tertull. adv. Valent. c. 4.

Digitized by Google

Σιγή, statt *Χάος* und *Βυθός* identificirt werden, ist natürlich ein Missverständniss des Epitomators. Ebenso mögen die nachfolgenden Worte c. 2. *τριάκοντα γὰρ οὗτος — ἀντικρὺ τοῦ θηλυκοῦ ὀνόματος* (S. 137 Z. 27 — 138 Z. 3 ed. DIND.) aus Hippolyt sein, vgl. Pseudotertullian: introducit enim Pleroma et Aeonas triginta; exponit autem hos per syzygias, id est coniugationes quasdam [1]). Die nähere Ausführung der Vergleichung mit Hesiod c. 3 u. c. 4 (gegen Ende) scheint dagegen des Epiphanios eigne Arbeit zu sein. — Unbestimmt muss endlich bleiben, woher die c. 35 nachträglich erwähnten allegorischen Deutungen entnommen sind [2]).

11. Secundus und Ptolemäus (haer. 32 u. 33).

Vgl. Iren. haer. I, 11, 2 — 5. c. 12. (Pseudorig. VI, 38). Pseudotertull. haer. 13. Philastr. haer. 39. 40. — Epiphanios

---

[1]) Dagegen hat Epiphanios weder die von Pseudotertullian erhaltenen Angaben über den Gebrauch des A. T. und eines eignen Evangeliums bei den Valentinianern herübergenommen, noch bietet er zu den einleitenden Worten bei Philastrius eine Parallele; doch sind auch diese jedenfalls aus Hippolyt. Vgl. Philastr.: post istum Valentinus quidam surrexit, Pythagoricus magis quam Christianus, vanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans et velut arithmeticam . . . novam fallaciam praedicans und dazu Pseudorig. VI, 29: *Οὐαλεντῖνος . . . δικαίως Πυθαγορικὸς καὶ Πλατωνικὸς οὐ Χριστιανὸς λογισθείη. Οὐαλεντῖνος καὶ Ἡρακλέων . . . οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί . . . ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο.*

[2]) Die Worte *ἀμέλει φησὶν καὶ τίς ὁ κόκκος τοῦ σινάπεως καὶ τίς ἡ ζύμη, καὶ τίς ἡ γύνη ἡ βαλοῦσα τὴν ζύμην εἰς τὰ τρία σάτα, τίς ἡ ἀμφελών, τίς ἡ συκῆ, τίς ὁ σπορεύς, τίς ἡ καλλίστη γῆ* sind kein wörtliches Citat aus einer gnostischen Schrift, sondern eine von Epiphanios selbst veranstaltete Zusammenfassung; *φησὶν* geht nicht auf Valentin, sondern auf *τοῦ σωτῆρος* zurück, so dass zu übersetzen ist: „In der That sagt er auch, was das Senfkorn sei u. s. w." Die Kommata in der DINDORF'schen Ausgabe vor und nach *φησί* sind also zu streichen, da *φησὶν* nicht parenthetisch steht. Im unmittelbar Vorhergehenden ist statt *φαίνεται* wohl *φανεροῖ* zu lesen. — c. 35 beruft sich Epiphanios zwar für die Deutung des zwölften Aeon auf Judas ausdrücklich auf Irenäus, doch sind die vorangehenden Bemerkungen über das Verlorengehen der Zahl 12 nicht aus Irenäus geschöpft. Vielleicht sind diese allegorischen Deutungen aus Hippolyt.

Digitized by Google

folgt in diesen beiden Abschnitten dem Irenäus als Leitfaden, ohne den Hippolyt zu benutzen, wie schon aus der verschiedenen Anordnung erhellt. Die beiden Epitomatoren Hippolyts stellen offenbar nach der Grundschrift den Ptolemäus vor Secundus, obwohl nur Philastrius für jeden einen besondern Artikel hat, während Pseudotertullian beide in ziemlich unklarer Weise zusammenfasst. Wie nun aus einer Vergleichung ihrer Angaben sofort erhellt, hat Hippolyt unabhängig von Irenäus gearbeitet, da er grade das, was Irenäus als eigenthümliche Lehre des Secundus und der „Anhänger“ des Ptolemäus angibt, nicht erwähnt, sondern eine andere Lehre, welche Irenäus zwar auch kennt, aber als Ansichten andrer, ihm nicht näher bekannter Valentinianer (haer. 1, 11, 5). Dagegen zeigt die Verwandtschaft des Philastrius und Pseudotertullian wieder deutlich die gemeinsame Quelle an.

Pseudotertullian.	*Philastrius.*
post hunc exstiterunt Ptolemaeus et Secundus haeretici, qui cum Valentino per omnia consentiunt in illo solo differente, nam cum Valentinus aeonas tantum triginta finxisset, isti addiderunt alios complures; quatuor enim primum, deinde alios octo aggregaverunt.	alii sunt successores ipsius: Ptolemaeus qui doctrinam aeque vanam intulit, dicens quatuor esse aeones et alios quatuor, novum quid volens commenti falsi decernere quam Valentinus doctor eius est ementitus.

Statt octo ist bei Pseudotertullian wohl mit Philastrius quatuor zu lesen wie schon Pamelius und Rigaltius emendirt haben, zur Sache ist der ausführlichere Bericht des Irenäus zu vergleichen. Ob Irenäus und Hippolyt hier aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, insbesondere ob die betreffende Angabe schon bei Justin stand, ist schwer zu entscheiden, wenn auch vielleicht schon der Abschnitt haer. 1, 11, 1 bei Irenäus aus dessen *σύνταγμα* geschöpft ist.

Eine Verwandtschaft mit Irenäus bieten auch noch die bei Pseudotertullian folgenden Worte:

Pseudotertullian.	*Irenäus* (haer. 1, 11, 2).
Et quod dicit Valentinus aeonem tricesimum excessisse de Pleromate	τὴν δὲ ἀποστᾶσάν τε καὶ ὑστερήσασαν δύναμιν μὴ εἶναι ἀπὸ τῶν τριάκοντα

Digitized by Google

Pseudotertullian.	*Irenäus.*
ut in defectionem negant isti; non enim ex illa triacontade fuisse hunc qui fuerit in defectionem, propter desiderium videndi Propatoris.	αἰώνων, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν.

Das Bemerkenswerthe bei dieser Berührung ist, dass Pseudotertullian oder seine Quelle Hippolyt, von „Ptolemäus und Secundus“ hier etwas berichtet, was auch Irenäus von Secundus erwähnt. Dass aber das Buch des Irenäus nicht Quelle ist, erhellt abgesehn von der bei Pseudotertullian ausführlicheren Darstellung schon daraus, dass das bei Irenäus unmittelbar Vorhergehende, worin jener die Haupteigenthümlichkeit des Secundus erblickt, bei Hippolyt fehlt. Richtig wird jedenfalls sein, dass diese Lehre, der gefallene Aeon habe (von vornherein) ausserhalb des Pleroma gestanden, von Hippolyt selbst nicht dem Ptolemäus und Secundus, wie sein Epitomator will, sondern dem Secundus allein zugeschrieben wurde, obwohl Philastrius, der beide Häretiker noch auseinander hält, leider diese ganze Notiz übergangen hat. Zur Sache ist zu bemerken, dass Secundus unter dem gefallenen Aeon, welcher ausserhalb des Pleroma stand, offenbar die κάτω σοφία verstanden hat, während als Lehre des Valentin hier offenbar die nicht von Irenäus, aber von Hippolyt berichtete Form verausgesetzt wird, nach welcher die Achamoth mit dem 30sten Aeon identisch ist. Folglich hat Irenäus hier eine Notiz über Valentin, welche seinen eignen frühern Angaben von der ἄνω und der κάτω σοφία widerspricht. Während die letzteren also schon die spätere Entwickelung des Systems, wie sie Irenäus aus valentinianischen Schriften schöpfte, vor Augen haben, blickt hier der ursprüngliche, von Hippolyt aufbewahrte Thatbestand auch bei Irenäus nachträglich noch durch. Am einfachsten wird dieser Umstand wohl so zu erklären sein, dass Irenäus und Hippolyt hier beide von einer älteren Quelle, vielleicht wieder von Justinus, abhängig sind. Ueber Secundus hat Philastrius allein seiner Quelle noch folgende Worte entlehnt: post hunc quidam Secundus nomine aeonas similiter docens adserit factos infinitos, Christum autem quasi per phantasiam apparuisse id est veluti umbram humano generi et non veram carnem hominis habuisse suspicatur. Grade

Digitized by Google

dass diese Angaben durchaus nichts Eigenthümliches, wodurch sich die Lehre des Secundus von der der übrigen Valentinianer unterschiede, enthalten, beweist, dass Hippolyt die nähere Nachricht des Irenäus von der *τετρὰς δεξιά* und *τετρὰς ἀριστερά* nicht kannte.

Was nun den Text des Epiphanios betrifft, so ist derselbe haer. 32 einfach aus Irenäus und Clemens Alexandrinus componirt. Daher wird zunächst c. 1 der kurze Passus des Irenäus über Secundus abgeschrieben, mit dem Zusatze, über Christus und die übrigen Dogmen habe er mit Valentin übereingestimmt; da sonach seine eigenthümlichen Lehren nicht viele seien, so könne das Gesagte über ihn genügen. Nach einer weitschweifigen Widerlegung schickt sich Epiphanios nun an, den nächstfolgenden Abschnitt bei Irenäus (I, 11, 3) über den *ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν* zu verwerthen, welcher nach seiner Meinung *ἐν αὐτῇ τῇ αἱρέσει* war, obwohl er *ἕτερα παρὰ τούτους* gesagt habe. Aus dem *ἐπιφανὴς διδάσκαλος* wird nun aber ein Häretiker Epiphanes. Da nun bei Clemens Alex. ein Epiphanes, welcher der Sohn des Karpokrates gewesen sein soll, in nahem Zusammenhange mit einem Isidoros erwähnt wird, so bringt unser Häresiolog den vermeintlichen Epiphanes des Irenäus mit dem Epiphanes des Clemens zusammen, und erzählt von ihm, er sei anfangs der Lehre des Karpokrates, seines leiblichen Vaters gefolgt, späterhin aber zur Ketzerei des Secundus übergegangen. Darauf berichtet er nach Clemens *στρ.* III, 2, 5 die Abstammung des Epiphanes von Karpokrates, dem „Kephallenier“ und der „Alexandria“ [1]), seinen Tod im

[1]) Bei Clemens steht *τὰ μὲν πρὸς πατρὸς Ἀλεξανδρεύς, ἀπὸ δὲ μητρὸς Κηφαλληνεύς*, während der Name der Mutter wie bei Epiphanios angegeben wird. Zu ändern ist nichts. Die Mutter „Alexandria“ ist die Stadt dieses Namens, daher Epiphanes ganz richtig „väterlicherseits“ ein Alexandriner heisst. Die anderweite Angabe, dass er ein Kephallenier sei, ergab sich ganz von selbst aus seiner angeblichen göttlichen Verehrung auf Kephallene, mit der es freilich nicht besser steht als mit der göttlichen Verehrung des Simon in Samarien und Rom. So blieb nur übrig, die Insel Kephallene als seine mütterliche Heimat zu betrachten. Epiphanios dagegen scheint die *μήτηρ Ἀλεξάνδρεια* für eine Alexandrinerin zu nehmen, und deutet nun Kephallene als Heimat des Vaters. Für die Frage nach der geschichtlichen Persönlichkeit des Epiphanes ergibt sich hieraus, dass

Digitized by Google

17ten Lebensjahre und seine göttliche Verehrung in Same (ἐν Σάμῃ, wie mit Clem. Alex. statt ἐν Σάμῳ zu lesen sein wird [1]). Auch die nachträgliche Notiz des Clemens, dass Epiphanes von seinem Vater in der ἐγκύκλιος παιδεία und der platonischen Philosophie unterrichtet worden sei, wird in demselben Zusammenhange herübergenommen.

Von Isidor heisst es dann c. 4 nur sehr allgemein, dass er durch seine παραινέσεις (die ἠθικά) den Epiphanes zu dessen μοχθηρία veranlasst habe, dagegen weiss Epiphanios nach seiner ausdrücklichen Bemerkung nicht, welche Ansichten er gehegt habe, und welcher Partei er gefolgt sei. Da nun Clemens anderwärts (στρ. II, 20, 113. VI, 6, 53) den Isidor ausdrücklich als Sohn und Schüler des Basilides bezeichnet, so folgt, dass Epiphanios den Clemens nur bruchstückweise gelesen hat, und vielleicht gar die beiden ersten Kapitel des 3. Buches der Stromata nur aus zweiter Hand kannte.

Die ganze Verbindung des Epiphanes und Isidor beruht aber nur auf einem Missverständnisse. Die Notiz, dass Epiphanes ebensowie sein Vater Karpokrates die Weibergemeinschaft eingeführt hätte, ist aus στρ. III, 2, 10; der Zusatz ἐκ τῶν Πλάτωνος Πολιτειῶν (sic) τὴν πρόφασιν λαβών stellt eine dort von Clemens ausgesprochene Vermuthung ohne Weiteres als geschichtliche Thatsache hin. Unmittelbar nachher führt Epiphanios aber als Lehre des Epiphanes an, was von Clemens vielmehr στρ. III, 1, 1 aus den ἠθικά des Isidoros mitgetheilt ist. In seiner asketischen Beschränktheit warf er, was Isidor zu Gunsten der Ehe und zur Erläuterung von Matth. 19, 12 gesagt hatte, mit der karpokratianischen Weibergemeinschaft

---

es allerdings einen alexandrinischen Gnostiker dieses Namens gegeben haben muss, dem man das Buch περὶ δικαιοσύνης zuschrieb. Vermöge der darin gepredigten Weibergemeinschaft machte man ihn zu einem „Sohn" (oder Schüler) des Karpokrates. Alles Uebrige über seine Verehrung auf Kephallene, seinen frühzeitigen Tod u. s. w. beruht natürlich auf einer Verwechselung mit dem zu Same verehrten θεὸς ἐπιφανής, d. h. dem Mondgotte, wie aus der Feier κατὰ νουμηνίαν hervorgeht. Vgl. auch Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1862 S. 426.

[1]) Doch hat auch die Epitome bei Dind. T. I. p. 363 ἐν Σάμῳ, und dem Epiph. ist es zuzutrauen, dass er Same mit Samos verwechselte.

Digitized by Google

zusammen, und führt nun ruhig die bei Clemens vorgefundenen Citate aus Isidor mit der auf Epiphanes bezüglichen Bemerkung ein *ἐντεῦθεν δὲ τὴν ἀρχὴν ποιεῖται, λέγων ὡς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἐμφέρεται . . . καί φησιν, οἱ τοίνυν κατὰ ἀνάγκην κτλ.* Die citirten Stellen finden sich *στρ.* III, 1, 1—3. Unmittelbar hieran reihen sie bei Clemens die Worte *ταύτας παρεθέμην τὰς φωνὰς εἰς ἔλεγχον τῶν μὴ βιούντων ὀρθῶς Βασιλειδιανῶν, ὡς ἤτοι ἐχόντων ἐξουσίαν καὶ τοῦ ἁμαρτάνειν κτλ.* Dies ist bei Epiphanios folgendermassen wiedergegeben: *ταύτας παρεθέμην τὰς φωνὰς ὁ κατὰ τούτων γράψας ἔλεγχον μὴ βιούντων ὀρθῶς καὶ Βασιλειδιανῶν καὶ Καρποκρατιανῶν κτλ.* Dass diese Worte unsinnig sind, liegt auf der Hand; man sollte *παρέθετο* erwarten, oder da man *παρεθέμην* als aus Clemens abgeschrieben, festhalten muss, ein *φησί* oder *λέγει* einschieben. Trotzdem ist vielleicht gar nichts zu ändern, und wir haben in dem vorstehenden Unsinn nur ein sehr bezeichnendes Pröbchen für die gedankenlose Art wie Epiphanios excerpirt. Obendrein merkt er gar nicht, dass Clemens durch die Citate aus Isidor den späteren Basilidianern den sittlichen Ernst der Begründer ihrer Secte vorhalten will. So wird denn nicht nur im Vorhergehenden die Stelle aus Isidor im obscönen Sinne verstanden (*αἰσχρὰς δέ τινας ὑπονοίας ἑαυτῷ προσπορίζόμενος δραματουργεῖ ὁ τάλας*), sondern auch der Ausdruck des Clemens dahin geändert, dass der Sinn „diese Stellen habe ich hergesetzt zur Ueberführung der (spätern) Basilidianer“ beseitigt wird, und statt dessen der Gedanke entsteht, „diese Aussprüche hat derjenige hergesetzt, welche gegen die ganze Partei der Basilidianer, Karpokratianer, sowie die Anhänger des Epiphanes und Secundus eine Wiederlegung geschrieben hat.“ Trotzdem werden, auch noch die folgenden Worte des Clemens bis *οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων αὐτῶν* excerpirt, obwohl die Schlussbemerkung, nicht einmal die Stammväter ihrer Ketzereien hätten diese unsittliche Lebensweise gebilligt, bei Epiphanios nun völlig sinnlos wird. Unmittelbar daran reiht Epiphanios nun blos mit *φασὶ δὲ καὶ οὗτοι* (d. h. sämmtliche vorher erwähnte Sectirer!) die Angaben des Irenäus über den *ἄλλος ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν* an, bis zu den Worten *προβολὰς τῶν αἰώνων.* Cap. 6 nennt Epiphanios wie zum Abschlusse des Ganzen seine Gewährsmänner Clemens den Ale-



Digitized by Google

xandriner „oder Athener" und den heiligen Irenäus, schreibt aber dann sofort die polemischen Bemerkungen des letzteren haer. I, 11, 4 bis zu den Worten *ὁρίσασθαι ὀνόματα* ab, und fügt nach einer kurzen Zwischenbemerkung c. 7 noch den Abschnitt haer. I, 11, 5 über noch eine andre Gruppe der Valentinianer wörtlich hinzu, worauf denn mit einigen stehenden Redensarten der Abschnitt *κατὰ Σεκουνδιανῶν, οἷς συνήφθη Ἐπιφάνης καὶ Ἰσίδωρος* glücklich zu Ende gebracht wird.

Ueber Ptolemäos theilt Epiphanios haer. 33 zunächst nur mit, was er bei Irenäus haer. I, 12, 1 und 2 vorgefunden hat. Das Excerpt ist in der Schilderung des Systems abgesehn von wenigen paraphrastischen Zusätzen wörtlich. Nur werden die vorsichtigen Ausdrücke des Irenäus hi vero qui sunt circa Ptolemaeum prudentiores unbedenklich durch *ὁ Πτολεμαῖος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* ersetzt, so dass ohne Weiters auf Rechnung des Ptolemäos gesetzt wird, was vielleicht nur eine Parteimeinung in seiner Schule war. Auch die Widerlegung des Ptolemäos c. 2 ist sachlich durchaus, und stellenweise auch wörtlich aus Irenäus geschöpft. Hieran reiht sich c. 3—7 ein dem Epiphanios auf anderem Wege zugekommenes wichtiges Actenstück, der Brief des Ptolemäos an Flora. Die letzten Kapitel c. 8—12, welche die eignen Gegenbemerkungen des Epiphanios enthalten, haben keinen kritischen Werth.

12. Markosier (haer. 34).

Vgl. Iren. I, 13, 1—21, 4 (Pseudorig. VI. 39—54); Pseudotertull. haer. 15. Philastr. haer. 42. — Wie schon die Anordnung bei Epiphanios zeigt, folgt er hier nicht dem Hippolyt, welcher nach Ptolemäos und Secundus den Herakleon, und erst nach diesem den Marcus erwähnt. Vielmehr folgt Epiphanios auch hier dem Irenäus, mit vorläufiger Uebergehung des Abschnittes haer. I, 13, 3 und 4 und schreibt den Text desselben vollständig aus, mit Ausnahme des letzten Stücks haer. I, 21, 5, wo „Andre" eingeführt werden, welche Epiphanios auf die Schüler des Herakleon beziehen zu müssen meint. Bemerkenswerth ist, dass er schon von vornherein dem Irenäus folgt,

Digitized by Google

und den ganzen ersten Paragraphen von haer. I, 13 mit ganz kleinen Zusätzen wiedergibt, ohne seine Quelle zu nennen, und erst für das Folgende von den Worten *ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα* an den Irenäus namhaft macht. Von den eignen Zusätzen ist hier zunächst die Notiz von Bedeutung, dass die Schule des Markus noch zur Zeit des Epiphanios bestand (*ὡς καὶ οἱ ὑπ' αὐτοῦ ἔτι καὶ εἰς δεῦρο τοῦτο ἐπιτελοῦσιν*). Sachlich aber ist nichts Neues hinzugethan als die Angabe über die drei mit weissem Wein gefüllten Gläser, von denen bei ihrer Eucharistie der Inhalt der ersten roth wie Blut der des zweiten purpurn, der des dritten blau gefärbt wird (*φασὶ γὰρ τρία ποτήρια — τὸ δὲ κυάνεον*). Wie das *φασί* lehrt, so hat Epiphanios diese Notiz aus mündlicher, zeitgenössischer Ueberlieferung. Nachdem hierauf c. 2—20 der Text des Irenäus *πρὸς ἔπος*, wie es ausdrücklich heisst, abgeschrieben ist, folgen c. 21 und 22 eigne Bemerkungen des Epiphanios ohne historischen Werth. — Auch Pseudorigenes folgt nur dem Irenäus, dessen Text er zuerst excerpirt, darnach von haer. I, 14 an bis c. 17 wörtlich ausschreibt.

Dagegen ist der Text des Hippolyt auch hier durch Pseudotertullian und Philastrius auszugsweise erhalten.

Pseudotertullian.	*Philastrius.*
Non defuerunt post hos Marcus quidam et Colarbasus, novam haeresim ex graecorum alphabeto componentes.	Marcus autem quidam post istum successor eius numerum et mensuram et calculum, rationem etiam computationis faciens literarum, quasi verisimilis et cuiusdam rei novae inventor cum aestimaret a quibusdam se posse laudari, non in parvam itidem erroris incurrit amentiam.
Negant enim veritatem sine istis posse literis inveriri, imo totam plenitudinem et perfectionem veritatis in istis literis esse dispositam.	Viginti quatuor literae sunt, quae perfectionem habent omnium rerum.
Propter hanc enim causam Christum dixisse, ego sum *Α* et *Ω*. Denique [ad] Jesum Christum descendisse, id est columbam in Jesum venisse, quae graeco nomine cum *περιστερά* pronuncietur, habere secum numerum DCCCI. Percurrunt isti *ΩΨΧΦΥΤ*	Propter quod et Christus inquit dicebat Ego sum *Α* et *Ω*. Dicebat etiam, quod in postremo tempore Christus descendet ad Jesum in figura et similitudine columbae, et Christum ipsam columbam esse dicebat, quae descendit, inquit,

Digitized by Google

Pseudotertullian.	*Philastrius.*
totum usque *A B* et computant ogdoades et decades. Ita afferre illorum omnes vanitates et ineptum sit et otiosum.	
	ad duodecim aeones, id est ad duodecim apostolos, et unum ex iis cecidisse, id est Judam, aestimabat.
Quod tamen non tantum iam vanum, sed etiam periculosum sit, alterum deum fingunt praeter creatorem, Christum in substantia negant carnis fuisse,	Christum autem putative dicit apparuisse et passum fuisse quasi per umbram, non tamen vere passum corpore arbitratur.
negant carnis resurrectionem futuram.	

Die Beschaffenheit der Auszüge, namentlich die Auswahl und Reihenfolge der Mittheilungen, sowie die wörtlichen Berührungen derselben machen auch hier die gemeinsame Quelle, welche nicht Irenäus, sondern nur Hippolytos sein kann, evident. Mit Irenäus stimmt derselbe in der Hauptsache überein, obwohl er auch Manches bietet, was bei Irenäus fehlt, z. B. die Erörterung über die perfectio, die Beziehung der 12 Aeonen auf die 12 Apostel, von denen Einer gefallen sei, desgleichen die Notizen über den andern Gott ausser dem Demiurgen, über den Körper Christi und die Leugnung der Auferstehung des Fleisches. Die Angabe, dass Christus in postremo tempore in Gestalt einer Taube herabsteigen werde, ist dem Philastrius eigenthümlich, kann aber möglicherweise schon bei Hippolyt gestanden haben, so dass Pseudotertullian hier eine Besonderheit der markosischen Lehre vermischt hätte.

13. Kolorbasier (haer. 35).

Vgl. Pseudotert. haer. 15. Philastr. haer. 43. Pseudorig. VI, 5. 55 (Iren. haer. I, 14, 1). Mit Markus hatte Hippolyt aus Missverständniss des von Irenäus (a. a. O.) Gesagten den angeblichen Häretiker Kolorbasus oder vielmehr Kolarbasus in Verbindung gebracht, und ihm, wie Philastrius zeigt, einen eignen Artikel gewidmet. Der Text Hippolyts ist bei Philastrius

Digitized by Google

auszugsweise erhalten: post hunc (Marcum) Colarbasus (libri Bassus) similiter in literis et numero elementorum astrorumque septem vitam omnium hominum et generationem consistere asserebat, non in Christi maiestate et potentia, neque in ipsius carnali praesentia vera hominum sperari salutem advertebat. Pseudotertullian, der in dem über Kolarbasus Gesagten nicht viel Eigenthümliches fand, fasst ihn gleich mit Marcus zusammen: non defuerunt post hoc Marcus quidam et Colarbasus, novam haeresim ex graecorum alphabeto componentes. Ebenso Pseudorigenes im index zu lib. VI: er will nach Secundus Ptolemäos und Herakleon darstellen, *τίνα τῷ Μάρκῳ καὶ Κολαρβάσῳ νομισθέντα καὶ ὅτι τινὲς αὐτῶν μαγείαις καὶ ἀριθμοῖς Πυθαγορείοις ἔσχον.* Von Kolarbasus wird aber gar nichts Besonderes gesagt, sondern nur am Schlusse des Abschnitts über Marcus (c. 55) bemerkt, er glaube hinlänglich gezeigt zu haben *τίνων εἶεν μαθηταὶ Μάρκος τε καὶ Κολάρβασος.*

Epiphanios ist nun auch für diesen Abschnitt wie bei allen bisherigen Valentinianern dem Irenäus als Hauptquelle gefolgt, dessen Häresiologie ja den Kolarbasus ausdrücklich zu erwähnen schien (I, 14, 1). Die Ordnung „Marcus, Kolarbasus" gab ihm dagegen Hippolyt an die Hand, aus dem er ebenfalls ersah, dass Kolarbasus mit Marcus wesentlich übereingestimmt habe. Da er aber eine eigne Häresie begründet, also jedenfalls „noch Klügeres" ausgesonnen haben soll, so sah sich Epiphanios genöthigt, da Hippolyt wenig oder nichts Besonderes über ihn zu sagen wusste, auf Irenäus zurückzugehn. Hier bot sich ihm nun der bisher übergangene Abschnitt haer. I, 12, 3 dar, wo qui prudentiores putantur illorum esse erwähnt werden. Da alle von Irenäus c. 11 und 12 erwähnten valentinianischen Parteien mit einziger Ausnahme der hier angeführten schon untergebracht sind, so bleibt für die Kolarbasier keine weitere Wahl. Zugleich aber ergab sich aus der Lecture des Irenäus noch eine weitere Bestimmung. Die „Klügeren" c. 12, 3 folgen bei diesem Häresiologen unmittelbar auf die Partei des Ptolemäos. Hierdurch schienen alle nöthigen Anhaltepunkte zur Charakteristik des Kolarbasus gegeben: Kolarbasus, heisst es also c. 1, ist ein Anhänger des Markus gewesen, aber auch aus der Wurzel des Ptolemäos; anfangs hat er mit Marcus

Digitized by Google

übereingestimmt, darnach wollte er noch etwas Grösseres und Weiseres vortragen. Und sofort wird nun der Artikel des Irenäus über die „Klügern" abgeschrieben (I, 12, 3). Bei Irenäus war nun vor c. 13, wo die Schilderung der Markosier beginnt, noch c. 12, 4 eine, auf sämmtliche vorher erwähnte valentinianische Parteien bezügliche Notiz über die verschiedenen, bei ihnen sich vorfindenden christologischen Lehren übrig. Epiphanios schreibt ohne Besinnen auch dieses Stück noch mit ab, und bezieht diesen ganzen Abschnitt ebenfalls auf seine Kolorbasier. Hiermit ist der Stoff erschöpft, und Epiphanios kann sich c. 2 und 3 in seinen beliebten polemischen Tiraden ergehn.

14. Herakleoniten (haer. 36).

Vgl. Pseudotertull. haer. 14. Philastr. haer. 41. — Den Namen des Herakleon fand Epiphanios bei Irenäus gar nicht erwähnt, sondern hat ihn ohne Zweifel erst aus Hippolyt kennen gelernt. Trotzdem folgt er demselben in der Anordnung gar nicht, in der Darstellung der Lehre nur gelegentlich, und geht auch hier vornehmlich auf Irenäus zurück. Schon die Anordnung ist durch Irenäus bedingt. Grade weil dieser den Herakleon nicht nennt, meint Epiphanios ihn hinter Marcus und Kolorbasus, also unter allen Valentinianern zuletzt stellen zu müssen. Nun nennt Irenäus haer. I, 21, 5 am Schlusse seiner Abhandlung über die Markosier noch „Andere." Diese Andern" können, so urtheilt Epiphanios, keine andern als die von Irenäus sicher besprochenen, und nur nicht ausdrücklich mit ihrem Namen aufgeführten Herakleoniten sein. Folglich schliesst Herakleon auch der Lehre nach an „Marcus und Kolorbasus" sich an. Für die meisten der weitern Angaben legt sich der gute Kirchenvater ganz einfach aufs Rathen. 1) Herakleon lehrt wie Marcus und „Einige vor ihm" über die Ogdoaden, die *ἄνω* und die *κάτω ὀγδοάς*. Denn Irenäus I, 12, 2 war (bei dem angeblichen Kolarbasos) von einer *πρώτη ὀγδοάς* die Rede. Der ersten Ogdoas muss eine zweite entsprechen; die nähere Bestimmung „obere" und „untere" Ogdoas fügt er selbst erläuternd hinzu, weil er sich erinnert, gelegentlich (in der haer. 31, 4 excerpirten Schrift) auf diese Unterscheidung gestossen zu sein.

Digitized by Google

2) „Kolarbasus" gibt eine eigenthümliche Ordnung der Syzygien an: folglich muss auch Herakleon über die Syzygien der 30 Aeonen ebenso gelehrt haben. 3) Zu Kolarbasus hat Epiphanios auch das bei Irenäus I, 12, 4 von den christologischen Meinungsverschiedenheiten der Valentinianer Gesagte gestellt. Dort werden „Einige" (von Kolarbasus „Ausgegangene" denkt Epiphanios hinzu) erwähnt, bei welchen der *προπάτωρ* auch *ἄνθρωπος* hiess. Also — folgert Epiphanios — sind diese „Einige" die Anhänger Herakleons. 4) Wie er hier die Lehre der *ἄλλοι*, obwohl er sie schon bei Kolarbasus erwähnt hat, auch auf Herakleon bezieht, so combinirt er weiter den Abschnitt Iren. haer. I, 11, 5, obwohl er die dort erwähnten *ἄλλοι* schon den Secundianern zugetheilt hat. Es wird jedenfalls — so urtheilt er — eine noch von den Secundianern verschiedene Spielart sein; also — Anhänger des Herakleon, was ihm um so sicherer scheint, da ja auch diese *ἄλλοι* eine *πρώτη καὶ ἀρχέγονος ὀγδοάς* (von einer untern, denkt Epiphanios hinzu) unterscheiden. Von dieser Partei heisst es nun „die Einen" nennen den Bythos weder männlich noch weiblich. Epiphanios trägt dies also unbedenklich auf Herakleon über. Hiermit ist vorläufig der Stoff des Irenäus erschöpft. Im Folgenden lesen wir nun, aus dem Bythos sei die *μήτηρ τῶν ὅλων* hervorgegangen, welche auch *σιγή* und *ἀλήθεια* heisse, und aus dieser wiederum die zweite Mutter, die in Vergessenheit gesunkene Achamoth, aus welcher alles im *ὑστέρημα* seinen Ursprung habe. Diese Angaben sind nicht aus Irenäus; da aber Epiphanios hier mit einer ganz eigenthümlichen Art von Scharfsinn alle einzelnen Sätze, die er auf Herakleon beziehn kann, aus älteren Nachrichten zusammencombinirt, so wird er auch hierfür eine schriftliche Quelle gehabt haben. Diese Quelle ist nun aller Wahrscheinlichkeit nach Hippolyt.

Pseudotertullian.	*Philastrius.*
exstitit praeterea Heracleon alter haereticus, qui cum Valentino paria sentit, sed novitate quadam pronunciationis vult videri alia sentire. Introducit enim in primis illud fuisse	post hunc Heracleon discipulus ipsius surrexit, dicens principium esse unum, quem dominum appellat, deinde de hoc natum aliud, deque his duobus generationem multorum as-

Digitized by Google

Pseudotertullian.	*Philastrius.*
quod [Monadem] pronunciat, et deinde ex illa Monade duo, ac deinde reliquos aeones. Deinde introducit totum Valentinum.	serit principiorum, cum suis itidem delirans doctoribus.

Dass Pseudotertullian und Philastrius auch hier aus gemeinsamer Quelle schöpfen, bedarf keiner Bemerkung. Was den Text betrifft, so ist in den Worten bei Pseudotertullian, illud fuisse quod pronunciat, offenbar etwas ausgefallen. Mit Philastrius dominum zu ergänzen, wie ROUTH wollte, wäre zwar nicht unmöglich; jedenfalls aber hat im Original hier ein Ausdruck wie *μονάς* oder *μονότης* gestanden, daher wir aus dem Folgenden Monadem ergänzen (vgl. auch Philastrius: principium unum). Jedenfalls ist aber die Lehre des Herakleon, wie Hippolyt sie auffasste, keinem Zweifel unterworfen. Sie ist eine pythagoräische Fortbildung der valentinianischen Lehre, wornach die ursprüngliche Monas zur Dyas wird, und durch die Dyas, als das Princip der Scheidung, alles seinen Ursprung erhält. Auf diese Vorstellung führt auch zurück, was Pseudorigenes VI, 29 als Lehre eines Theiles der Valentinianer anführt. Eben diese Anschauung liegt nun aber offenbar den Worten des Epiphanios zu Grunde: *βούλεται δὲ καὶ αὐτὸς αὐτὸν (τὸν βυθὸν) λέγειν μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ, ἐξ αὐτοῦ δὲ εἶναι τὴν τῶν ὅλων μητέρα ἣν καὶ Σιγὴν ὀνομάζει καὶ Ἀλήθειαν.* Der weder männliche noch weibliche Vater ist die pythagoräische Monas, welche erst durch das Hervorgehn der Allmutter zur Dyas wird. Etwas anders gewendet ist der Begriff der Dyas bei Pseudorigenes, bei welchem dieselbe, welche *κυρία καὶ ἀρχὴ καὶ μήτηρ πάντων . . . αἰώνων* heisst, als *νοῦς καὶ ἀλήθεια* d. h. als die erste Syzygie erklärt wird, welche aber trotzdem wieder als eine (zweite) Einheit gefasst werden konnte. Letztere Vorstellung begünstigt der Ausdruck bei Pseudotertullian, ex illa monade seien duo hervorgegangen, während Philastrius wie Epiphanios aus dem unum principium ein aliud, und de his duobus die übrigen Aeonen entstehen lässt. Um so vorsichtiger müssem wir in unsern Urtheile über den ursprünglichen Text Hippolyts zu Werke gehn. Das Wahrscheinlichste ist, dass Herakleon, nachdem er das Urprincip

Digitized by Google

als pythagoräische Monas bestimmt hatte, die Syzygie νοῦς καὶ ἀλήθεια zwar weil er sie vorfand, erwähnte, aber pythagoräisch als Dyas bezeichnete, und so die bisherige Syzygie auf einen einzigen Begriff, die μήτηρ τῶν ὅλων zurückführte, welche nun bald σιγή bald ἀλήθεια genannt ward [1]). Hiernach werden wir wohl auch das über die Achamoth und das ὑστέρημα bei Epiphanios Gesagte auf Hippolyt zurückführen müssen. — Mit dem Allen hat Epiphanios aber nichts erzählt, was nicht (wenigstens seiner Meinung nach) auch schon bei andern valentinianischen Parteien vorgekommen wäre. Nun will er aber auch noch Neues von Herakleon erzählen. Zu dem Ende hat er sich den Abschnitt des Irenäus haer. I, 21, 5 aufgespart, wo „Andere" aus der Markosischen Schule erwähnt werden. Es ist hier von den λυτρώσεις der Sterbenden, den Beschwörungsformeln und sonstigen Ceremonien die Rede. Ueber die markosischen λυτρώσεις hat nun Irenäus schon c. 3 u. 4 gesprochen; also heisst es bei Epiphanios: Herakleon habe von Markus den Vorwand genommen, die λύτρωσις aber in etwas anderer Weise vollzogen. Im Folgenden von den Worten ποτὲ γάρ τινες ἐξ αὐτῶν an c. 2 bis zum Schlusse von c. 3 wird Irenäos wörtlich ausgeschrieben,

---

[1]) Wir wollen bei dieser Gelegenheit die Vermuthung hinwerfen, dass die valentinianische Schrift, aus welcher Pseudorig. seine Darstellung schöpfte, von keinem Andern als von Herakleon herrührte. Für diese Annahme kann der Umstand nur günstig stimmen, dass er den Herakleon öfters mit Valentin und Ptolemäos zusammen erwähnt, ohne doch irgend einer Besonderheit seiner Lehre zu gedenken. So wird im Index zu lib. VI angekündigt, er wolle erzählen, was Valentin, was Secundus, Ptolemäos und Herakleon, dsgl. was Markus und Kolarbasus gelehrt hätten. So wird VI, 2, wo Pseudorig. zu der Darstellung des valentinianischen Systemes übergeht, der Anfang mit den Worten Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή gemacht und nun nirgends mehr ausdrücklich zwischen Meinungen Valentins und Meinungen seiner Schüler unterschieden, bis c. 35, wo „Herakleon und Ptolemäos" als Häupter der (dem Pseudorig. näher bekannten) italischen Schule bezeichnet werden. Von c. 38 an werden dann die Schüler des Valentin noch besonders besprochen, namentlich auch Ptolemäos, aber Herakleon fehlt grade hier ganz; wie es scheint aus keinem andern Grunde als weil seine Lehren von vornherein der Darstellung des Valentinian. Systems zu Grunde gelegt sind.

Digitized by Google

aber der Text desselben durch allerlei eigne Zusätze interpolirt. So veranlasst ihn die Erwähnung der ἐπίκλησις zu der Bemerkung, Herakleon habe dieselbe ἐπίκλησις wie Markus gehabt, und sofort wird dieselbe aus Irenäus haer. I, 21, 3 wiederholt. Zu den Worten τῆς δὲ ψυχῆς αὐτῶν παρισταμένης τῷ δημιουργῷ fügt er die Worte hinzu ἄνω τῷ ἐν ὑστερήματι γεγονότι ὥστε καὶ ἐκεῖσε καταμένειν παρ' αὐτῷ, ὑπεραναβαίνειν δὲ ὡς ἔφην τὸν ἔσω ἄνθρωπον ἐσώτερον ψυχῆς καὶ σώματος. ὃν δὴ θέλουσι λέγειν ἐκ τοῦ ἄνωθεν πληρώματος κατεληλυθέναι. Der Zusatz ist eine nähere Erläuterung, für welche man keine besondere Quelle zu suchen hat. Statt ἄνω τῷ wird τῷ ἄνω zu lesen sein; der Demiurg nimmt aber nach Epiphanios die oberste Stelle in dem schon oben erwähnten ὑστέρημα, d. h. der κάτω ὀγδοάς ein. Das Folgende ist nur eine Umschreibung der Worte des Irenäus, namentlich der Unterscheidung zwischen ψυχή und ἔσω ἄνθρωπος, unter welchem letzteren offenbar schon bei Irenäus das von Oben stammende πνεῦμα verstanden ist. Ein ähnlicher Zusatz findet sich noch nach den Worten καὶ ταῦτα εἰπόντα διαφεύγειν τὰς ἐξουσίας, ἔρχεσθαι δὲ ἐπὶ τοὺς περὶ τὸν δημιουργόν. Epiphanios fügt bei ἄνω περὶ τὴν [ὑστέραν ὀγδοάδα, ἀφομοιωθεῖσαν κατὰ τὴν] πρώτην ὀγδόαδα. βούλονται γὰρ καὶ αὐτοὶ μετὰ τὸν δημιουργὸν κάτω εἶναι ἑβδομάδα, αὐτὸν δὲ εἶναι ἐν [l. ἐπὶ] τῷ ἑβδόμῳ ὄγδοον, ἐν ὑστερήματι δὲ καὶ ἐν ἀγνωσίᾳ· καὶ λέγειν ἐκ τῶν [l. τὸν ἐκ] τοῦ βίου ἐξελθόντα τοῖς περὶ τὸν δημιουργόν, σκεῦός εἰμι κτλ. Die eingeklammerten Worte, welche per homoioteleuton ausgefallen sind, müssen wie jeder sehn kann ergänzt werden; die übrigen Verbesserungen werden ebenfalls keiner Rechtfertigung bedürfen. Da der dem Epiphanios eigenthümliche Satz von περὶ τὸν δημιουργόν bis wieder zu περὶ τὸν δημιουργόν geht, so stand er wahrscheinlich ursprünglich bei Irenäus und es ist auch bei diesem eine per homoiteleuton entstandene Lücke anzunehmen. Wäre er von Epiphanios selbst hinzugesetzt, so müsste man das oben über die ἄνω und κάτω ὀγδοάς Gesagte vergleichen, so wie die verwandte Erörterung haer. 31, 4. Darnach folgt Epiphanios dem Irenäus wieder wörtlich bis zum Schlusse von c. 3. Cap. 4 bis zu Ende sind polemische Reflexionen ohne kritischen Werth.

Digitized by Google

15. Ophiten (haer. 37).

Vgl. Pseudotertull. haer. 6. Philastr. haer. 1.; Iren. haer. 1, 30. Mit haer. 37 kehrt Epiphanios zu dem *σύνταγμα* Hippolyts als Leitfaden zurück, und folgt demselben zunächst für die drei zusammengehörigen Ketzereien der Ophiten, Kainiten und Sethianer, welche bei Hippolyt an die Nikolaiten sich anreihten, von Epiphanios aber damals übergangen wurden, weil er neue Nachrichten über die verwandten Ketzereien der Gnostiker, Phibioniten u. s. w. an die Stelle setzte. Um so treuer gibt er jetzt den Text Hippolyts wieder, während Irenäus nur als Nebenquelle in Betracht kommt. Freilich sind die historischen Nachrichten über die Ophiten mit einem unendlichen Schwalle von Exclamationen frommer Entrüstung begleitet, so dass ausser den zusammenhängenden Kapiteln 3 — 5 nur zerstreute Notizen c. 1. 2. 6. u. 7 in Betracht kommen.

Die Einreihung der Ophiten hinter den verschiedenen Parteien der Valentinianer ward durch die vielfache Verwandtschaft dieser Systeme an die Hand gegeben; dagegen vergisst Epiphanios nicht, gleich im Eingange auf ihren Zusammenhang mit den Nikolaiten und Gnostikern, von denen sie den Vorwand entlehnt haben sollen (*τὰς προφάσεις εἰλήφασιν*) hinzuweisen. Ueber den Namen bemerkt er *Ὀφῖται καλοῦνται δι' ὃν δοξάζουσιν ὄφιν* vgl. Pseudotertullian: . . . haeretici illi qui Ophitae nuncupantur. nam serpentem magnificant (*δοξάζουσι*) in tantum ut illum etiam ipsi Christo praeferant (Philastr.: isti colubrum venerantur). Für die letztere Notiz des Pseudotertullian vgl. Epiphanios c. 2. *λέγει γὰρ ἑαυτὸν εἶναι Χριστὸν ὁ παρ' αὐτοῖς ὄφις.* Mit c. 3 beginnt die zusammenhängende Darstellung.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
ἀποδιδόασι δὲ καὶ οὗτοι οἱ Ὀφῖται καλούμενοι τούτῳ τῷ ὄφει τὴν πᾶσαν γνῶσιν λέγοντες ὅτι οὕτως ἀρχὴ γέγονε γνώσεως τοῖς ἀνθρώποις.	Ipse enim, inquiunt, scientiae nobis boni et mali originem dedit.	dicentes quod hic prior initium nobis scientiae boni et mali attulerit.

Die bei Pseudotertullian hierauf folgenden weiteren Angaben über die Schlangenverehrung finden sich bei Epiphanios

Digitized by Google

c. 5 u. 7. Dagegen stimmen die bei Epiphanios zunächst folgenden Sätze so genau mit Pseudotertullian überein, dass man die gemeinsame Grundschrift noch ziemlich genau durch Vergleichung der beiderseitigen Texte wiederherstellen kann.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
φάσκουσι γὰρ ἀπὸ τοῦ ἄνω αἰῶνος προβεβλῆσθαι αἰῶνας καὶ κατώτερον γεγενῆσθαι τὸν Ἰαλδαβαώθ.	dicunt enim de illo summo primario aeone complures alios aeones exstitisse inferiores, omnibus tamen istis aeonem antestare cuius nomen sit Jaldabaoth.

Wie die nachfolgenden Worte bei Epiphanios bestätigen *ὁ Ἰαλδαβαὼθ ἦλθεν εἰς τὰ κατώτατα κτλ.* ist das *κατώτερον* bei Epiphanios fehlerhaft und wenn auch nicht nothwendig bei Epiphanios selbst, so jedenfalls in der Grundschrift, muss ursprünglich gestanden haben *αἰῶνας κ α τ ω τ έ ρ ο υ ς, πάντων δὲ τούτων ἄρχοντα γεγενῆσθαι τὸν Ἰαλδαβαώθ.* Vorangegangen wird bei Hippolyt noch eine kurze Erwähnung des obersten Aeon sein, wie namentlich die zurückverweisenden Worte Pseudotertullians de illo summo primario aeone zeigen, dagegen hat Hippolyt offenbar die bei Irenäus ausführlich entwickelten Aeonenverhältnisse nicht näher berührt.

Im Folgenden ist ebenfalls der Text des Hippolytos Grundlage, aber wie schon die vielen Wiederholungen bei Epiphanios zeigen, ist Irenäus gelegentlich mitbenutzt.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
τοῦτον δὲ προβεβλῆσθαι κατὰ ἀδράνειαν καὶ ἄγνοιαν τῆς ἰδίας μητρός, τουτέστι τῆς ἄνω προυνείκου. ταύτην γάρ φασι τὴν προύνεικον κατεληλυθέναι εἰς τὰ ὕδατα καὶ μιχθῆναι αὐτοῖς καὶ μὴ δεδυνῆσθαι εἰς τὸ ἄνω χωρεῖν, διὰ τὸ μεμίχθαι τῷ βάρει τῆς ὕλης ἐπιμεμίχθαι δὲ αὐτὴν τοῖς ὕδασι καὶ τῇ ὕλῃ, καὶ μηκέτι δυνηθῆναι ἀναχωρεῖν. ἐπῆρε δὲ ἑαυτὴν κατὰ βίαν	hunc autem conceptum esse ex altero aeone aeonibus inferioribus permixto seque postea,
εἰς τὰ ἀνώτερα καὶ ἐξέτεινεν ἑαυτήν, καὶ οὕτως γέγονεν ἀνώτερος οὐρανός. καὶ ὡς παγεῖσα ηὕρηται, μηκέτι δυναμένη κάτω κατελθεῖν, ἀλλὰ εἰς τὸ μεσαίτατον παγεῖσά τε καὶ ἐκτεταμένη ἔμεινε. κάτω μὲν γὰρ κατενεχθῆναι οὐκ ἠδύνατο, ὅτι οὐκ ἦν συγγενής· ἄνω	cum in superiora voluisset eniti gravitate materiae permixta sibi non potuisse ad superiora

Digitized by Google

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
δὲ οὐκ ἠδύνατο χωρεῖν διὰ τὸ βαρεῖσθαι ἐκ τῆς ὕλης ἧς προσέλαβε.	pervenire in medietate relictum extendisse se totum effecisse sic coelos.

Der Text Hippolyts ist bei Epiphanios erweitert, bei Pseudotertullian verkürzt und theilweise ganz zusammenhangslos wiedergegeben. Die Worte a e o n i b u s i n f e r i o r i b u s scheinen ein Missverständniss zu sein: im Originale wird *τοῖς κατωτέροις* gestanden haben, was der Epitomator nicht verstand. Im Folgenden fällt wie das ganz zusammenhangslose seque postea zeigt, der Epitomator ganz aus der Construction. Bei Hippolyt wird ungefähr gestanden haben: *τοῦτον δὲ προβεβλῆσθαι κατὰ ἀδράνειαν καὶ ἄγνοιαν τῆς ἰδίας μητρός. ταύτην γάρ φασι τοῖς κατωτέροις ἐπιμεμίχθαι, ὕστερον δὲ ἐπᾶραι ἑαυτὴν κατὰ βίαν εἰς τὰ ἀνώτερα, διὰ δὲ τὸ μεμίχθαι τῷ βάρει τῆν ὕλης μὴ δεδυνῆσθαι εἰς τὰ ἄνω χωρεῖν, ἀλλὰ εἰς τὸ μεσαίτατον παγεῖσάν τε καὶ ἐκτεταμένην οὕτως τὸν οὐρανὸν τὸν ἀνώτερον πεποιηκέναι.* Aus diesem hergestellten Texte sind sowohl die trümmerhaften Worte Pseudotertullians als die bei Epiphanios zu Grunde liegenden Angaben verständlich. Epiphanios hat aber offenbar hier in der schon öfters von uns wahrgenommene Weise zugleich Einiges aus Irenäus hineingewebt. So schon die Bezeichnung der Mutter des Jaldabaoth als *Προύνεικος*, desgleichen das *κατεληλυθέναι εἰς τὰ ὕδατα* und die Zusammenstellung der bei Hippolyt nicht erwähnten *ὕδατα* mit der *ὕλη*. Die betreffenden Worte des Irenäus (den Theodoret I, 14 hier nur sehr summarisch excerpirt) werden gelautet haben . . . *ἣν καὶ ἀριστερὰν καὶ προύνικον καὶ ἀρρενόθηλυν καλοῦσι, καὶ κατελθοῦσαν ἁπλῶς εἰς τὰ ὕδατα . . . προσλαβεῖν ἐξ αὐτῶν σῶμα . . . παγεῖσαν οὖν ταύτην ὑπὸ τοῦ σώματος, τουτέστιν ὑπὸ τῆς ὕλης καὶ σφόδρα βεβαρημένην . . . κινδυνεῦσαι φυγεῖν τὰ ὕδατα καὶ ἀναχωρεῖν πρὸς τὴν μητέρα, μηκέτι δὲ δυνηθῆναι αὐτὴν διὰ τὸ βάρος τοῦ περικειμένου σώματος. . . . ἀνεπήδησε καὶ εἰς τὰ ἀνώτερα ἀνενέχθη καὶ γενομένη ἄνω ἐξέτεινεν ἑαυτὴν . . . καὶ ἐποίησε τοῦτον τὸν οὐρανὸν τὸν φαινόμενον ἐκ τοῦ σώματος αὐτῆς καὶ ἔμεινε κτλ.* — Die Worte bei Epiphanios *μηκέτι δυναμένη μήτε ἄνω ἀναβῆναι μήτε κάτω κατελθεῖν* kehren in dem Satz *κάτω μὲν γὰρ κατενεχθῆναι κτλ.* dem Sinne nach wie-

Digitized by Google

der; vermuthlich ist der letztere Satz noch aus Hippolyt, während die ersteren Worte Epiphanios selbst erläuternd und verbindend hinzugefügt haben wird.

In den folgenden Sätzen sind zwar hie und da, wie bei den Angaben von der Entstehung und dem Sturze des Ophiomorphos, sachliche Berührungen mit Irenäus, aber nirgends mit Sicherheit eine wörtliche Entlehnung zu entdecken. Vielmehr scheint Hippolyt hier alleinige Quelle zu sein. Ganz wörtlich ist jedoch auch der letztere nicht abgeschrieben, wie aus Pseudotertullian (und theilweise auch aus Philastrius) erhellt, wo hie und da kleinere Zusätze zu dem (im Ganzen freilich weit kürzer wiedergegebenen) Texte sich finden. Das Nähere zeigt die Nebeneinanderstellung der Texte.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
κατὰ δὲ τὴν αὐτῆς ἄγνοιαν προβληθεὶς ὁ Ἰαλδαβαὼθ ἦλθεν εἰς τὰ κατώτατα καὶ ἐποίησεν ἑαυτῷ ἑπτὰ υἱούς, οἵτινες ἑαυτοὺς [l. ἑαυτοῖς] ἑπτὰ ἐποίησαν. αὐτὸς δὲ ἀποκλείσας τὰ ὑπὲρ αὐτὸν ἀπέκρυπτεν, ἵνα οἱ ὑπ᾽ αὐτοῦ υἱοὶ προβληθέντες ἑπτὰ μὴ γινώσκωσι τὰ ὑπὲρ αὐτόν, κατώτεροι ὄντες αὐτοῦ, ἀλλ᾽ αὐτὸν μονωτάτως. καὶ οὗτός ἐστι φασὶν ὁ θεὸς τῶν Ἰουδαίων ὁ Ιαλδαβαώθ.	Jaldabaoth tamen inferius descendisse et fecisse sibi filios septem, quem occlusisse superiora d i l a t a t i o n e, ut quia angeli quae superiora essent, scire non possent, ipsum solum d e u m p u t a r e n t.

Das dilatatione bei Pseudotertullian führt ebenso wie das deum putaret auf kleine Lücken in dem Excerpte des Epiphanios. Hippolyt wird an der ersten Stelle *αὐτὸς δὲ ἐκτείνας ἑαυτὸν καὶ ἀποκλείσας*, an der zweiten *ἀλλ᾽ αὐτὸν μονοτάτως θεὸν εἶναι νομίζωνται* geschrieben haben.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
εἶτα φασὶν ἀποκεκλεισμένων τῶν ἄνω διὰ τῆς τοῦ Ἰαλδαβαὼθ ἐπινοίας οὗτοι οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ γεγενημένοι ἑπτὰ υἱοὶ ἤτοι αἰῶνες ἤτοι θεοὶ ἤτοι ἄγγελοι . . . κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ αὐτῶν πατρὸς Ἰαλδαβαὼθ ἔπλασαν τὸν ἄνθρωπον οὐ ῥαδίως οὐδὲ ταχέως . . . , φασὶ γὰρ καὶ οὗτοι, ἦν ἑρπετὸν ὁ ἄνθρωπος ὡς σκώληξ, μὴ δυνάμενος μήτε ἀνακύφειν μηδὲ ὀρθοῦσθαι.	virtutes igitur illas et angelos inferiores hominem fecisse, et quia ab infirmioribus et mediocribus virtutibus institutus esset, quasi vermem iacuisse reptantem.

Offenbar gibt Epiphanios hier den Grundtext nicht ganz wörtlich wieder. Bei Pseudotertullian werden die Worte virtutes et angelos inferiores, sowie der Satz et quia — institutus esset, wörtlich aus Hippolyt sein. Epiphanios meinte hier die genauere Schilderung durch Verweisung auf frühere Secten ersetzen zu können. Uebrigens blickt auch hier wieder der eigenthümliche Sprachgebrauch des Hippolytos durch (*ἑρπετόν*).

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
πρὸς ἐπιβουλὴν δὲ τοῦ Ἰαλδαβαὼθ ἡ ἄνω μήτηρ ἡ καλουμένη προύνεικος βουλομένη κενῶσαι τὸν Ἰαλδαβαὼθ ἀπὸ τῆς αὐτῆς δυνάμεως, ἧς ἐξ αὐτῆς μετέσχεν, ἐνήργησεν ἐν αὐτῷ εἰς τὸν ἄνθρωπον τὸν ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτοῦ πεπλασμένον, κενῶσαι τὴν αὐτοῦ δύναμιν, καὶ ἀποστεῖλαι ἀπ᾽ αὐτοῦ σπινθῆρα ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, τὴν ψυχὴν δῆθεν διανοούμενοι.	illum vero aeonem ex quo Jaldabaoth processisset invidia commotum,
καὶ τότε φησὶν ἔστη ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τοὺς πόδας, καὶ ὑπερβέβηκε τῇ διανοίᾳ τοὺς ὀκτὼ οὐρανοὺς καὶ ἐπέγνω καὶ ᾔνεσε τὸν ἄνω πατέρα τὸν ἐπάνω τοῦ Ἰαλδαβαώθ.	scintillam quandam iacenti homini immisisse, qua excitatus per prudentiam saperet et intelligere posset superiora.

Die *μήτηρ* hat Pseudotertullian wie oben durch den allgemeinen Ausdruck jener „Aeon“ ersetzt: der Zusatz invidia commota, *φθόνῳ φερομένη*, wird aber aus Hippolyt stammen und von Epiphanios nur in Folge seiner exegetischen Zurückverweisung auf den Namen *Προύνεικος* weggelassen worden sein. Die folgenden Worte bei Epiphanios *ἐνήργησεν — τὴν αὐτοῦ δύναμιν* sind vielleicht mit Benutzung des Textes bei Irenäus componirt: matre dante illis excogitationem hominis uti per eum evacuet eos a principali virtute . . . et hoc Sophia operante, uti et illum evacuet ab humectatione luminis. Jedenfalls wird nur der im Vorhergehenden mit den Worten Hippolyts ausgedrückte Gedanke wiederholt. Was den Text betrifft, so ist *κενῶσαι* von *ἐνήργησεν* abhängig. Statt *κενῶσαι τὴν αὐτοῦ δύναμιν* könnte man nach dem Obigen erwarten *κενῶσαι αὐτὸν τῆς αὐτῆς δυνάμεως*, doch vgl. haer. 38, 3 *κενοῦται αὐτῶν ἡ ἀσθενὴς δύναμις*. Von *καὶ ἀποστεῖλαι* an liegt jedenfalls wieder Hippolyt zu Grunde. Statt *διανοούμενοι* wie die Handschriften lesen, haben Petav. und Dindorf ganz ungerechtfertigter Weise

διανοουμένη emendirt, also eine Apposition zu ἡ ἄνω μήτηρ ἐνήργησε vermuthet, was einen schiefen Sinn gibt. Vielmehr ist gar nichts zu ändern, vgl. haer. 23, 1 . . . δῆθεν τὸν σπινθῆρα τὴν ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν φάσκων. Subject zu διανοούμενοι sind die Ophiten, daher auch im Folgenden für φησίν vielmehr φασίν zu schreiben sein wird, und die Worte sind einfach ein Zusatz, um den Ausdruck σπινθῆρα zu erklären. Die obere Mutter (sagen sie) wirkte in ihm auf den Menschen hin (ἐνεργεῖν εἴς τι vgl. die lexx.), um den Jaldabaoth seiner δύναμις zu entleeren und den σπινθήρ von ihm weg auf den Menschen übergehen zu lassen, indem sie nämlich (unter dem σπινθήρ) die Seele im Sinne haben. Statt καὶ τότε scheint bei Hippolyt wie das qua excitatus Pseudotertullians lehrt, δι' ἧς ἀνορθούμενος gestanden zu haben, welchen Ausdruck ich anfangs in διανοούμενοι wiederzufinden glaubte. Doch ist bei Epiphanios das καὶ τότε sicher ursprünglich. Das per prudentiam Pseudotertullians ist natürlich τῇ διανοίᾳ.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
καὶ τότε ὁ Ἰαλδαβαὼθ πόνῳ [l. φθόνῳ] φερόμενος, διὰ τὸ ἐπιγνωσθῆναι τὰ ἀνώτατα αὐτοῦ, ἐπέβλεψε κάτω ἐν πικρίᾳ πρὸς τὴν ὑποστάθμην τῆς ὕλης	sic rursum Jaldabaoth istum in indignationem conversum,
καὶ γεγέννηκε δύναμιν ὀφιόμορφον ἰδέαν ἔχουσαν, ὃν καὶ υἱὸν αὐτοῦ καλοῦσιν. καὶ οὕτως οὗτος φησὶν [l. φασὶν] ἀπεστάλη καὶ ἠπάτησε τὴν Εὔαν. ἡ δὲ ἤκουσεν αὐτοῦ καὶ ἐπείσθη ὡς υἱῷ θεοῦ, καὶ πεισθεῖσα ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως.	ex semet ipse edidisse virtutem et [l. ad] similitudinem serpentis, et hanc fuisse virtutem in paradiso, id est istum fuisse serpentem cui Eva quasi filio dei crediderat. Decerpsit inquiunt de fructu arboris.

Dass bei Epiphanios φθόνῳ statt πόνῳ zu lesen ist, bestätigt auch Philastrius: unde ei dominum invidisse asserunt. Statt ἀνώτατα wird ἀνώτερα herzustellen sein. Die Worte ἐπέβλεψε κάτω . . . πρὸς τὴν ὑποστάθμην τῆς ὕλης erinnern an Irenäus: conspexisse in sub iacentem faecem materiae; doch gibt Theodoret dies mit εἰς τὴν τρύγα τῆς ὕλης, was wohl bei Irenäus wirklich im Griechischen gestanden hat. Von γεγέννηκε an muss der Text bei Hippolyt gelautet haben ἐξ ἑαυτοῦ

Digitized by Google

γεγέννηκε δύναμιν καθ' ὁμοίωσιν ὄφεως, der Ausdruck ὀφιόμορφον scheint aus Irenäus zu stammen, ebenso wie vielleicht auch das ὃν καὶ υἱὸν αὐτοῦ καλοῦσιν (unde natum filium dicunt). Dagegen macht das et hanc fuisse virtutem in paradiso bei Pseudotertullian eine von Epiphanios übergangene Bemerkung des Hippolytos kenntlich. Im Folgenden scheint wieder eine Textmischung vorzuliegen, vgl. Irenäus: Mater autem ipsorum argumentata (?) est per serpentem seducere Evam et Adam . . . Eva autem quasi a filio dei hoc audiens, facile credidit. Vermuthlich hat der Text bei Hippolyt gelautet: καὶ ταύτην τὴν δύναμιν εἶναι τὴν ἐν τῷ παραδείσῳ, τουτέστιν τὸν ὄφιν ἐκεῖνον ᾧ πεισθεῖσα ἡ Εὔα ὡς υἱῷ θεοῦ, ἐδρέψατο φασὶν ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ξύλου. Aus Irenäus wäre dann das ἠπάτησε (seduxit) τὴν Εὔαν — ἤκουσιν αὐτοῦ καὶ ἐπείσθη — ἔφαγεν — ἀπὸ τοῦ ξύλου. Da indessen Epiphanios seine Quellen hier ziemlich frei benutzt, so ist etwas völlig Sicheres nicht auszumachen.

Cap. 5 schiebt Epiphanios zunächst einige eigne Reflexionen ein, kehrt aber mit den Worten διὰ τοιαύτην δὲ αἰτίαν φασί zu seiner Quelle zurück, die auch hier keine andere sein wird als Hippolyt. Pseudotertullian fügt nur noch die Worte hinzu: atque ideo generi humano scientiam boni et mali contribuit, womit der Text des Philastrius zu vergleichen ist: quia scientiam primus detulerit mulieri bonae rei atque malae, perque illam ita ad genus omne hominum permanaverit. Epiphanios bietet: διὰ τοιαύτην δὲ αἰτίαν φασὶ τὸν ὄφιν δοξάζομεν, ὅτι ὁ θεὸς [l. ὅτι θεὸς καὶ] αἴτιος τῆς γνώσεως γεγένηται τῷ πλήθει. ὁ δὲ Ἰαλδαβαὼθ φασὶν οὐκ ἤθελε μνησθῆναι τὴν ἄνω μητέρα, οὐδὲ τὸν πατέρα τοῖς ἀνθρώποις. ἔπεισε δὲ ὁ ὄφις καὶ γνῶσιν ἤνεγκεν ἐδίδαξέ τε τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν γυναῖκα τῶν ἄνω μυστηρίων τὸ πᾶν τῆς γνώσεως. Die Worte scheinen ziemlich genau aus Hippolyt zu sein, doch wird statt αἴτιος τῆς γνώσεως γεγένηται τῷ πλήθει wie die Parallelen zeigen, in der Quelle gestanden haben αἴτιος τῆς γνώσεως καλοῦ καὶ πονηροῦ γεγένηται παντὶ τῷ πλήθει ἀνθρώπων. Wahrscheinlich ist auch die Ordnung der Sätze bei Epiphanios verändert. Ich vermuthe, dass die Worte ἔπεισε δὲ ὁ ὄφις — τὸ πᾶν τῆς γνώσεως in der Quelle zuerst standen, woran sich dann das Uebrige διὰ τοιαύτην δὲ αἰτίαν — πατέρα τοῖς ἀνθρώποις angeschlossen haben wird. Hierfür spricht ebensowohl

Digitized by Google

der Gedankenfortschritt selbst, als der Text der Parallelstellen bei Pseudotertullian und Philastrius. Die Umstellung bei Epiphanios wurde einfach durch dessen vorangeschickte Reflexionen veranlasst.

Die zusammenhängende Erzählung ist bei Pseudotertullian hiermit zu Ende; die Notizen über die Schlangenverehrung hat er gleich an den Anfang gestellt, und nun nur noch die stehenden Rubriken ausgefüllt: Christum autem non in substantia carnis fuisse, salutem carnis sperandam omnino non esse. Dagegen bietet Philastrius für den nächten Satz noch eine Parallele.

Epiphanios.	*Philastrius.*
διὸ ὁ πατὴρ ὀργισθεὶς τουτέστιν ὁ Ἰαλδαβαώθ, δι᾽ ἣν ὑπέδειξε τοῖς ἀνθρώποις γνῶσιν κατέβαλεν αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔνθεν βασιλέα τὸν ὄφιν ἀπ᾽ οὐρανοῦ λέγουσιν.	propter quod et de coelo primo deiectus est inquiunt in alterum, unde eum et de coelo adventurum et veluti aliquam dei virtutem esse eundem aestimant.

Zu *οὐρανοῦ* wird, um den Grundtext herzustellen, aus Philastrius (s. auch oben c. 3) *ἀνωτέρου* ergänzt werden müssen. Der Satz unde — adventurum findet sich nur bei Philastrius, stimmt aber mit der Angabe des Epiphanios, die Ophiten hätten den *ὄφις* gradezu für Christus erklärt (c. 2), ebenso wie mit der Bezeichnung desselben als *βασιλεὺς ἀπ᾽ οὐρανοῦ* vortrefflich zusammen; der Bezeichnung des *ὄφις* als *δύναμίς τις θεοῦ* entsprechen im Vorhergehenden bei Epiphanios die Bezeichnungen desselben als *δύναμις* und *θεός*.

Im Folgenden leitet Epiphanios durch die wiederholenden Worte *δοξάζουσιν οὖν αὐτὸν διὰ τὴν τοιαύτην φασὶ γνῶσιν* eine nähere Schilderung des ophitischen Schlangencultus ein, dessen auch Philastrius (atque eum annunciant adorandum) und Pseudotertullian (ipsum introducunt ad benedicendam eucharistiam suam) gedenken. Wahrscheinlich ist daher alles bis zu den Worten *τελείαν θυσίαν* bei Epiphanios aus Hippolyt, während er sich für die nächstfolgenden speciellern Angaben auf mündliche Kunde beruft (*ὡς ἀπό τινος ἀκήκοα*). Der eigne Zusatz scheint aber nur bis *ὑποκοριζομένου τοῦ ζώου* zu gehn, wogegen das Folgende *προσκυνοῦσι* — *ἐπιτελοῦσι* wie schon die Parallelen wahrscheinlich machen, aus Hippolyt sein wird.

Digitized by Google

Die Auszüge aus dieser älteren Quelle sind hiermit jedoch noch nicht erschöpft. Vielmehr wird c. 7 noch einiger ophitischer Deutungen alt- und neutestamentlicher Stellen gedacht, welche wie Pseudotertullian zeigt, ebenfalls aus Hippolyt stammen.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
φέρουσι δὲ καὶ ἄλλας μαρτυρίας λέγοντες, ὅτι καὶ Μωυσῆς ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν ὕψωσε προστησάμενος, ἵνα ἴαμα τοῖς ὑπὸ ὄφεως δακνομένοις γένηται. εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ εἶδος ἰατικὸν τοῦ δήγματος λέγουσι.	huius animadvertens potentiam et maiestatem Moyses inquiunt aereum posuit serpentem, et quicunque ipsum adspexerunt sanitatem consecuti sunt.
. . . φέρουσι δὲ καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ ῥητὸν (Joh. 3, 14) πρὸς μαρτυρίαν οἱ αὐτοὶ λέγοντες ὅτι οὐχ ὁρᾷς ὡς εἶπεν ὁ σωτήρ, ὃν τρόπον ὕψωσε Μωυσῆς τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν ἄλλῳ τόπῳ φασὶ λέγει ὅτι γίνεσθε φρόνιμοι ὡς ὁ ὄφις καὶ ἀκέραιοι ὡς περιστερά.	ipse aiunt praeterea Christus in evangelio suo imitatur serpentis ipsius sacram potestatem dicendo. Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filius hominis.

Wie weit die Bestreitung dieser Deutungen bei Epiphanios ebenfalls von Hippolyt herrühre, ist nicht auszumitteln. Jedenfalls muss die Stelle von der Erhöhung der Schlange in der Wüste **nach** der Geschichte von der Paradiesesschlange in der Quelle erwähnt worden sein, worauf auch das *φέρουσι δὲ καὶ ἄλλας μαρτυρίας* führt, was aus der Quelle selbst zu stammen scheint. Der Wortlaut des Textes scheint theilweise von Pseudotertullian treuer bewahrt zu sein.

16. Kainiten (haer. 38).

Vgl. Pseudotertull. haer. 7. Philastr. haer. 2 und 34. Iren. haer. I, 31 (Theodoret h. f. I, 15). — Die Grundlage für Epiphanios bildet auch hier der Text des Hippolyt, in welchen aber die Angaben des Irenäus eingearbeitet sind. Ausserdem standen ihm noch einige anderweite Nachrichten zu Gebote. Gleich die ersten Worte verrathen die Benützung Hippolyts.

Digitized by Google

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
Καϊανοί τινες ὀνομάζονται ἀπὸ τοῦ Κάϊν εἰλήφοτες τὴν ἐπωνυμίαν τῆς αἱρέσεως. οὗτοι γὰρ τὸν Κάϊν ἐπαινοῦσι καὶ πατέρα ἑαυτῶν τοῦτον τάττουσι.	nec non etiam erupit alia quoque haeresis, quae dicitur Cainaeorum. Et ipsi enim magnificant Cain etc.	Caiani qui Cain laudant fratricidam primogenitum patris nostri ac beati Adae protoplasti.

Hier zeigt sich namentlich das *τὸν Κάϊν ἐπαινοῦσι* als ein aus Hippolyt geflossener Ausdruck, was für die weitere Untersuchung von Wichtigkeit wird. Für das Folgende tritt nun schon Irenäus ein.

Irenäus.	*Epiphanios.*	*Pseudotertullian.*
ἄλλοι δὲ πάλιν τὸν Κάϊν φασὶν ἐκ τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας [εἶναι] καὶ τὸν Ἠσαῦ καὶ τὸν Κορὲ καὶ τοὺς Σοδομίτας καὶ πάντας δὲ τοὺς τοιούτους συγγενεῖς ἰδίους ὁμολογοῦσι.	*οὗτοί φασι τὸν Κάϊν ἐκ τῆς ἰσχυροτέρας δυνάμεως ὑπάρχειν καὶ τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἠσαῦ καὶ τοὺς περὶ Κορὲ καὶ τοὺς Σοδομίτας, τὸν δὲ Ἄβελ ἐκ τῆς ἀσθενεστέρας δυνάμεως ὑπάρχειν. εἶναι δὲ τούτους πάντας παρ' αὐτοῖς ἐπαινετοὺς καὶ τῆς αὐτῶν συγγενείας. σεμνύνονται γὰρ συγγενεῖς εἶναι τοῦ Κάϊν καὶ τῶν Σοδομιτῶν καὶ Ἠσαῦ καὶ Κορέ. καὶ οὗτοι φασὶν εἰσὶ τῆς τελείας καὶ ἄνωθεν γνώσεως.*	... magnificant Cain quasi ex quadam potenti virtute conceptum quae operata sit in ipso. Nam Abel ex inferiore virtute conceptum procreatum et ideo inferiorem repertum.

Die Zusammenarbeitung der beiden Quellen liegt hier klar auf der Hand. Vgl. auch Philastrius: dicentes ex altera virtute id est diaboli Cain factum, ex altera autem Abel beatissimum natum et virtutem maiorem quae erat in ipso Cain invaluisse ut suum interficeret fratrem. Die griechischen Worte des Irenäus haben wir mit Hilfe Theodorets, der hier fast wörtlich ausschreibt, wiedergegeben. Bei Hippolyt muss gestanden haben: *οὗτοι φασὶν τὸν Κάϊν ἐκ τῆς ἰσχυροτέρας δυνάμεως ὑπάρχειν ἣ ἐνήργησεν εἰς αὐτὸν, τὸν δὲ Ἄβελ ἐκ τῆς ἀσθενεστέρας δυνάμεως προβληθέντα ἀσθενέστερον ὑπάρχειν . . . ἐπαινοῦσι δὲ καὶ τὸν Ἠσαῦ καὶ τοὺς περὶ Κορὲ καὶ τοὺς Σοδομίτας ὡς ἐκ τῆς αὐτῶν συγγενείας ὄντας. καὶ οὗτοι φασὶν εἰσὶ τῆς τελείας καὶ ἄνωθεν γνώσεως.* Epiphanios fügt nun nach den ersten Worten *τὸν Κάϊν ἐκ τῆς ἰσχυροτέρας δυνάμεως ὑπάρχειν* sofort aus Irenäus

bei *καὶ τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας* und folgt diesem sofort in der Erwähnung von Esau, Korah und den Sodomitern; dann kehrt er mit der Erwähnung Abels zu Hippolyt zurück. Die nächsten Sätze wiederholen den Gedanken, dass die Kainiten diese Gottlosen des A. T. für ihre Verwandten erklärt hätten, zweimal, wobei der erste Satz *εἶναι δὲ — συγγενείας* im Wesentlichen die Sprachfarbe Hippolyts, der zweite *σεμνύνονται — Κορέ* die des Irenäus trägt. Doch wird das *τούτους πάντας* im ersten Satze schon aus Irenäus genommen sein und die kleinen Abweichungen vom Wortlaute machte die Zusammenarbeitung nothwendig. Der letzte Satz *καὶ οὗτοι — γνώσεως* ist offenbar ganz aus Hippolyt. Wie das Vorstehende zeigt, hat Epiphanios den Hippolyt im Ganzen vollständiger als die beiden andern Epitomatoren wiedergegeben; dagegen ist wohl die ausführlichere Notiz des Philastrius über die Rechtfertigung des kainitischen Brudermords keine eigne Zuthat des Letztern, sondern stand in der Quelle, wie sich noch näher aus dem Folgenden ergeben wird.

Für die nächsten Sätze bietet nur Irenäus Parallelen.

Epiphanios.	*Irenäus.*
διὸ καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου τούτου φασὶ περὶ τὴν τούτων ἀνάλωσιν ἐσχολακότα μηδὲν δεδυνῆσθαι αὐτοὺς βλάψαι.	et propter hoc a factore impugnatos neminem ex iis male acceptum (*καὶ τούτους ὑπὸ μὲν τοῦ ποιητοῦ μισηθῆναι, μηδεμίαν δὲ βλάβην εἰσδέξασθαι* Theod.)
ἐκρύβησαν γὰρ ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ μετεβλήθησαν εἰς τὸν ἄνω αἰῶνα, ὅθεν ἡ ἰσχυρὰ δύναμίς ἐστι. πρὸς ἑαυτὴν γὰρ ἡ σοφία αὐτοὺς προσήκατο, ἰδίους αὐτῆς ὄντας.	Sophia enim illud quod proprium ex ea erat abripiebat ex iis ad semetipsam (*ἡ γὰρ σοφία ὅπερ εἶχεν ἐν αὐτοῖς, ἀνήρπασεν ἐξ αὐτῶν* Theod.)

Pseudotertullian und Philastrius bieten keine Parallelen, trotzdem zeigt schon der Ausdruck *ἡ ἰσχυρὰ δύναμις*, dass Epiphanios auch hier aus Hippolyt abgeschrieben hat. Haben aber die Worte *ἐκρύβησαν — δύναμίς ἐστι* bei Hippolyt gestanden, so muss dort ein ähnlicher Satz wie der oben aus Irenäus ausgezogene (et propter hoc etc.) vorangegangen sein. Da nun

Digitized by Google

die entsprechenden Worte bei Epiphanios dem Ausdrucke nach sich bedeutend von Irenäus entfernen, so müssen sie wenigstens in der Hauptsache aus Hippolyt stammen, und dasselbe gilt wohl auch von dem letzten Satze *πρὸς ἑαυτὴν — ὄντας*, wo wenigstens das *προσήκατο* für *ἀνήρπασε* auf eine andere Quelle weist, wenngleich die Sophia wahrscheinlich aus Irenäus stammt.

Auch im Nächstfolgenden scheinen Irenäus und Hippolyt noch ineinander gearbeitet zu sein.

Epiphanios.	*Irenäus.*
καὶ τούτου ἕνεκεν τὸν Ἰούδαν ἀκριβῶς τὰ περὶ τούτων ἐπεγνωκέναι λέγουσι. καὶ τοῦτον γὰρ θέλουσιν εἶναι συγγενῆ ἑαυτῶν καὶ ἐν γνώσεως ὑπερβολῇ τὸν αὐτὸν καταριθμοῦσιν, ὥστε καὶ συνταγμάτιόν τι φέρειν ἐξ ὀνόματος αὐτοῦ, ὃ εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα καλοῦσι.	et haec Judam proditorem diligenter cognovisse dicunt et solum prae ceteris cognoscentem veritatem, perfecisse proditionis mysterium; per quem et terrena et caelestia omnia dissoluta dicunt. Et confictionem afferunt huiusmodi, Judae evangelium illud vocantes.

Irenäus ist hier nur theilweise benutzt, wie die Weglassungen ebenso wie die demselben fremde Zusätze zeigen. Die Worte *καὶ τοῦτον γὰρ — καταριθμοῦσιν* werden aus Hippolyt sein, das Uebrige ist aus Irenäus. Die nächsten Sätze sind dagegen fast wörtlich aus Irenäus abgeschrieben. Wenn Irenäus sagt: iam autem et collegi eorum conscriptiones, in quibus dissolvere opera hysterae adhortantur, so gibt Epiphanios, welcher sich nicht rühmen kann diese Schriften selbst gelesen zu haben, dieses durch *καὶ ἄλλα τινὰ συγγράμματα ὡσαύτως πλάττονται κατὰ τῆς ὑστέρας* wieder. Dann folgt aus Irenäus *ἣν ὑστέραν — ὁ Καρποκράτης λέγει.* Auch für das Folgende am Beginne des 2. Kapitels ist keine zweite Quelle anzunehmen. Die ersten Worte *ἕκαστος γὰρ — λεγομένων* sind nur eine erläuternde Umschreibung der nächsten, aus Irenäus geschöpften Sätze *καὶ ἑκάστῳ τούτων προσάπτει κτλ.* Epiphanios hat sich hier so genau an den Text des Irenäus gehalten, dass er selbst die ersten Worte von haer. I, 31, 3 noch verwerthet hat, freilich mit einer Aenderung des Sinnes. Wenn Irenäus nämlich — das ganze erste Buch abschliessend — bemerkt: a talibus matribus et patribus et proavis eos qui a Valentino sunt . . .

Digitized by Google

necessarium fuit manifeste arguere etc., so soll dies eine nachträgliche Rechtfertigung des Umstandes sein, dass er obwohl vorzugsweise von den Valentinianern handelnd, doch auch die übrigen ketzerischen Parteien besprochen habe. Epiphanios dagegen schreibt *ἐπειδὴ . . . τὰς προφάσεις δῆθεν ἀπὸ τῶν προειρημένων μητέρων καὶ πατέρων αἱρέσεων, φημὶ δὲ Γνωστικῶν καὶ Νικολάου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς, Οὐαλεντίνου τε καὶ Καρποκράτους, σχήκασιν.* Dadurch ist den Worten die dem Irenäus ganz fremde Wendung gegeben, dass die Kainiten ihre unsittlichen Grundsätze von den aufgezählten Häretikern als von ihren Stammältern entlehnt hätten.

Hiermit ist der Text des Irenäus erschöpft, und Epiphanios theilt nun noch mit, was er anderwärtsher gelernt hat. Zuerst erwähnt er ein *βιβλίον ἐν ᾧ ἐπλάσαντο ῥήματά τινα ἀνομίας πλήρη,* von welchem er nähere Kunde hatte (*διῆλθεν εἰς ἡμᾶς*). In diesem Buche war wie erzählt wird, von verschiedenen Engeln die Rede, von denen einer den Mose blendete, andere den Korah, Dathan und Abiram verschwinden machten. Hierauf wird das *ἀναβατικὸν Παύλου* als ein bei den Kainiten, aber auch bei den „Gnostikern" im Umlaufe befindliches Buch genannt, in welchen die *ἄρρητα ῥήματα,* welche Paulus bei seiner Verzückung in den dritten Himmel vernommen habe, offenbar im obscönen Sinne gedeutet werden. Hierauf kehrt Epiphanios zu Hippolyt zurück, dem er, wie schon die Ausdrucksweise zeigt, von der recapitulirenden Bemerkung an *εἶναι γὰρ ὡς προεῖπον τὸν Κάϊν τῆς ἰσχυροτέρας δυνάμεως, καὶ τὸν Ἄβελ τῆς ἀσθενεστέρας* ununterbrochen folgt. Die Notiz von dem Brudermorde und seiner kainitischen Deutung hat, wie oben bemerkt, auch Philastrius.

Epiphanios.	*Philastrius.*
καὶ τοὺς γεννηθέντας παῖδας, Κάϊν τέ φημι καὶ Ἄβελ, ἐρίσαι πρὸς ἀλλήλους καὶ τὸν γεγεννημένον ἀπὸ ἰσχυρᾶς δυνάμεως πεφονευκέναι τὸν ἀπὸ τῆς ἥττονος δυνάμεως καὶ ἀσθενεστέρας.	et virtutem maiorem quae erat in ipso Cain invaluisse ut suum interficeret fratrem.

Auch im folgenden Kapitel (c. 3) wird wie die Sprachfarbe und der Zusammenhang zeigt, noch Hippolyt excerpirt.

Digitized by Google

Die ersten Sätze *ὅτι δεῖ πάντα ἄνθρωπον — καὶ τὸ σῶμα παραδοῦσα* haben nirgends eine Parallele. Sie stellen die kainitische Ansicht von der sittlichen Aufgabe jedes Menschen, die *ἀσθενέστερα δύναμις* durch die *ἰσχυρότερα* zu überwinden, und von der Erscheinung und Kreuzigung Christi, welche demselben Zwecke gedient habe, dar. Dann wird der Uebergang zu den verschiedenen in diesen Kreisen über den Verrath des Judas verbreiteten Ansichten gemacht. Hier treten nun wieder die parallelen Abschnitte des Pseudotertullian und Philastrius zur Vergleichung ein.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*
οἱ μὲν γὰρ λέγουσι διὰ τὸ πονηρὸν εἶναι τὸν Χριστὸν παραδοθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Ἰούδα, βουλόμενον διαστρέφειν τὰ κατὰ τὸν νόμον. ἐπαινοῦσι γὰρ τὸν Καῒν καὶ τὸν Ἰούδαν ὡς ἔφην, καὶ λέγουσι τούτου ἕνεκεν παραδέδωκεν αὐτόν, ἐπειδὴ ἠβούλετο καταλύειν τὰ καλῶς δεδιδαγμένα.	quidam etiam ipsorum gratiarum actionem Judae propter hanc causam reddendam putant. animadvertens enim inquiunt Judas quod Christus vellet veritatem subvertere tradidit illum ne subverti veritas possit.

Die Identität des Grundtextes liegt auf der Hand, obwohl beide geändert zu haben scheinen. Epiphanios hat die kainitische Ansicht von Judas bereits vorher nach Irenäus besprochen und nur gelegentlich auf Hippolytos Rücksicht genommen; er verweist daher hier in den Worten *ἐπαινοῦσι γὰρ κτλ.* nur kurz auf das früher Gesagte. Dagegen scheint Pseudotertullian in den, den obenstehenden Worten vorangehenden Bemerkungen den Hippolyt vollständiger excerpirt zu haben: hi qui hoc adserunt etiam Judam proditorem defendunt, admirabilem illum et magnum esse memorantes propter utilitates quas humano generi contulisse iactatur. Wiederum werden die folgenden Worte *λέγουσι διὰ τὸ πονηρὸν εἶναι τὸν Χριστὸν κτλ.* bei Epiphanios dem ursprünglichen Texte im Ganzen treuer entsprechen. Für die andere Spielart der kainitischen Lehre kann nun auch Philastrius verglichen werden, welcher (haer. 34) wie früher bemerkt, eine besondere Ketzerei der Judasverehrer geschaffen hat.

Digitized by Google

Epiphanios.

ἄλλοι δὲ τῶν αὐτῶν οὐχί φασιν, ἀλλὰ ἀγαθὸν αὐτὸν ὄντα παρέδωκε κατὰ τὴν γνῶσιν. ἔγνωσαν γάρ φασιν οἱ ἄρχοντες, ὅτι ἐὰν ὁ Χριστὸς παραδοθῇ σταυρῷ, κενοῦται αὐτῶν ἡ ἀσθενὴς δυνάμις. καὶ τοῦτο φασὶ γνοὺς ὁ Ἰούδας ἔσπευσε καὶ πάντα ἐκίνησε ὥστε παραδοῦναι αὐτόν, ἀγαθὸν ἔργον ποιήσας ἡμῖν εἰς σωτηρίαν. καὶ δεῖ ἡμᾶς ἐπαινεῖν καὶ ἀποδιδόναι αὐτῷ τὸν ἔπαινον ὅτι δι' αὐτοῦ κατεσκευάσθη ἡμῖν ἡ τοῦ σταυροῦ σωτηρία καὶ ἡ διὰ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τῶν ἄνω ἀποκάλυψις.

Pseudotertullian.

et alii sic contra dis putant et dicunt, quia potestates huius mundi nolebant pati Christum ne humano generi per mortem ipsius salus pararetur, saluti consulens generis humani tradidit Christum, ut salus quae impediebatur per virtutes quae obsistebant ne pateretur Christus, impediri omnino non posset, et ideo per passionem Christi non posset salus humani generis retardari.

Philastrius.

alii autem ab Juda traditore instituerunt haeresim; dicentes bonum opus fecisse Judam quod tradiderit salvatorem. hic enim inquit [φησὶ für φασί] nobis omnis scientiae bonae auctor exstitit, per quem caelestia nobis mysteria manifestata sunt. Virtutibus enim in coelo nolentibus pati Christum et scientibus quod si fuerit passus vitam hominibus donaturus sit, hoc sciens inquit Judas quod si fuerit passus Christus salutem hominibus allaturus esset, hinc tradidit salvatorem.

Ueber das Textverhältniss kann nach obenstehender Zusammenstellung kein Zweifel aufkommen. Die Worte bei Epiphanios *ἀποδιδόναι αὐτῷ τὸν ἔπαινον ὅτι — ἡ σωτηρία* entsprechen übrigens ziemlich genau den bei Pseudotertullian an frühere Stelle gesetzten: admirabilem illum et magnum esse memorantes propter utilitates quas humano generi contulisse iactatur; quidam etiam ipsorum gratiarum actiones Judae propter hanc causam reddendam putant. Hiermit sind noch die bei Epiphanios schon oben ausgezogenen Worte *καὶ τοῦτον γὰρ θέλουσι — καταριθμοῦσιν* zusammenzustellen. Eine vollständig sichere Herstellung des Textes bei Hippolyt ist jedoch nicht möglich, da bald der eine bald der andere Epitomator umgestellt oder den Wortlaut der Grundschrift verändert hat.

Hiermit ist die Schilderung der kainitischen Meinungen zu Ende. Wie viel Epiphanios etwa auch noch in seiner langen Widerlegung c. 3 (Mitte) — 8 aus Hippolyt entnommen habe, ist nicht mehr auszumitteln. Dass Hippolyt wie anderwärts

Digitized by Google

so auch hier eine Widerlegung gegeben habe, wird durch das Excerpt bei Philastrius bezeugt, welcher zum Schlusse hinzufügt: hoc autem malum adsertionis impiae quibusdam vanis et vecordibus quasi verisimile videtur esse interdum, cum sit in omnibus contrarium et exsecrabile, cum propheta [eum] David ante et dominus salvator damnaverit, et beati apostoli sententiam domini adversus eum confirmaverint edocentes. Unter der Widerlegung durch „David“ sind wohl die auch von Epiphanios c. 7 u. 8, also aus Hippolyt angeführten Stellen Ps. 41, 10. 69, 26 gemeint; Worte des Herrn aus dem Evangelium sind bei Epiphanios Joh. 8, 44. 6, 70. 17, 12. Matth. 26, 24 u. ö.; unter der Vollstreckung der Sentenz des Herrn durch die Apostel ist das Act. 1, 15 ff., Erzählte gemeint, worauf Epiphanios ebenfalls c. 8 Bezug genommen hat. Folglich ist auch in dem Abschnitte c. 4 — 8 noch Manches aus Hippolyt entlehnt.

17. Sethianer (haer. 39).

Vgl. Pseudotertull. haer. 8. Philastrius haer. 3. Epiphanios gibt in der Einleitung zu dieser *αἵρεσις* an, *τὰ μὲν κατὰ ἱστορίαν φύσει αὐτοψίᾳ περὶ ταύτης ἔγνωμεν, τὰ δὲ ἐκ συγγραμμάτων*. Was seine Autopsie betrifft, so bemerkt er selbst *τάχα δὲ οἶμαι ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ συντετυχηκέναι καὶ ταύτῃ τῇ αἱρέσει, οὐ γὰρ ἀκριβῶς τὴν χώραν μέμνημαι, ἐν ᾗ αὐτοῖς συνέτυχον*. Wenn er sich also auch der Gegend, wo er jene Sethianer angetroffen hat, nicht mehr sicher erinnert, so ist doch seine Autopsie nicht zu bezweifeln. Ausserdem nennt er schriftliche, nicht näher bezeichnete Quellen. Jedenfalls ist nun wie die Vergleichung mit Pseudotertullian und Philastrius lehrt, das *σύνταγμα* Hippolyts die hauptsächlichste, ja wahrscheinlich die einzige Quelle für den ganzen Abschnitt c. 1 — 4 gewesen, dessen Darstellung völlig aus einem Gusse ist.

Schon zu den ersten Worten dieser Darstellung *οὗτοι γὰρ οἱ Σηθιανοὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἀδὰμ σεμνύνονται τὸ γένος κατάγειν, αὐτὸν δὲ δοξάζουσι, καὶ εἰς αὐτὸν πάντα ὅσαπερ ἀρετῆς εἶναι* [DIND. *ἐστὶν*] *ἀναφέρουσι κτλ.* ist Philastrius zu vergleichen: Sethianorum haeresis, quae Seth filium Adae postea genitum hocque appel-

Digitized by Google

latum nomine veneratur, quod post interfectionem Abel beatissimi natus est, ex quo et Sethiani appellantur colentes eum et dicentes etc. Die nächsten Worte bei Epiphanios bis zum Schlusse von c. 1 haben keine Parallele, sind aber ebenfalls ohne Zweifel aus Hippolyt. Von c. 2 an ist Pseudotertullian und Philastrius zu vergleichen.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
γεγενῆσθαι ἐξ ὑπαρχῆς εὐθὺς δύο ἀνθρώπους, καὶ ἐκ τῶν δύο εἶναι τὸν Κάϊν καὶ τὸν Ἄβελ, περὶ τούτων τε στασιάσαντας τοὺς ἀγγέλους εἰς ἀλλήλους ἥκειν, οὕτω τε πεποιηκέναι ἀποκτανθῆναι τὸν Ἄβελ ὑπὸ τοῦ Κάϊν (ἦν γὰρ ἡ στάσις τοῖς ἀγγέλοις ἀγωνιζομένοις περὶ τῶν γενῶν τῶν ἀνθρώπων τούτων τῶν δύο, τοῦ γεγεννηκότος τὸν Κάϊν καὶ τοῦ γεγεννηκότος τὸν Ἄβελ),	duos homines ab angelis constitutos, Cain et Abel. propter hos magnas inter angelos contentiones et discordias exstitisse.	dicentes quod duobus creatis hominibus in initio et angelis in dissensione constitutis
κεκρατηκέναι δὲ τὴν ἄνω δύναμιν, ἣν μητέρα φάσκουσι καὶ θήλειαν. δοκεῖ γὰρ αὐτοῖς εἶναι καὶ μητέρας ἄνω καὶ θηλείας καὶ ἄρρενας, ὀλίγου δὲ δεῖν καὶ συγγενείας καὶ πατριαρχίας λέγειν. ἐπεὶ οὖν κεκράτηκε φασὶν ἡ μήτηρ καὶ θήλεια καλουμένη γνοῦσα ὅτι ἀπεκτάνθη Ἄβελ, ἐνθυμηθεῖσα ἐποίησε γεννηθῆναι τὸν Σὴθ καὶ ἐν τούτῳ ἔθετο τὴν αὐτῆς δύναμιν, καὶ καταβαλοῦσα ἐν αὐτῇ σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα εἰς πρώτην καταβολὴν τοῦ σπέρματος καὶ συστάσεως. καὶ εἶναι ταύτην σύστασιν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἐκλογὴν σπέρματος	ob hanc causam illam virtutem, quae super omnes virtutes esset, quam Matrem pronunciant, dum Abel interfectum dicerent, voluisse concipi et nasci hunc Seth loco Abelis,	tenuit virtus in caelo feminea; apud eos enim masculi et feminae dii deaeque esse putantur. quod pervidens inquiunt mater quia occisus est Abel iustus, cogitavit ut pareret iustum Seth, in quem et collocavit magnae virtutis spiritum,
καὶ γένους, ὅπως διὰ τῆς ταύτης συστάσεως καὶ τούτου τοῦ σπέρματος καθαιρεθῶσιν αἱ δυνάμεις τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων καὶ τοὺς δύο ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπους. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν καὶ τὸ γένος τοῦ Σὴθ ἀφορισθὲν ἐντεῦθεν κατάγεται ἐκλογῆς ὂν καὶ διακρινόμενον τοῦ ἄλλου γένους.	ut evacuarentur angeli illi qui duos priores illos homines condidissent, dum hoc semen mundum oritur et nascitur.	ut possint destrui virtutes inimicae.

Digitized by Google

Offenbar excerpiren Pseudotertullian und Philastrius denselben Text, welcher bei Epiphanios im Wesentlichen wörtlich wiedergegeben ist. Bei Pseudotertullian wird statt interfectum dicerent vielmehr interfectum videret zu lesen sein. Bei Epiphanios sind nur die Worte *ὅπως διὰ τῆς ταύτης συστάσεως καὶ τούτου τοῦ σπέρματος καθαιρεθῶσιν αἱ δυνάμεις* sprachlich bedenklich. Offenbar ist aber hier nach *σπέρματος*, wie Pseudotertullian lehrt, *κενώσεως* ausgefallen, und ebenso muss nach *ταύτης* noch ein *τῆς* eingeschoben werden.

Die nächsten Sätze von *προβαινόντων δέ* an bis zum Schlusse von Kap. 2 sind allein durch Epiphanios erhalten. Dagegen tritt für c. 3 wieder Pseudotertullian ein.

Epiphanios.

ἰδοῦσα δὲ πάλιν πολλὴν ἐπιμιξίαν καὶ ἄτακτον ὁρμὴν τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἀνθρώπων, εἰς μῖξιν τῶν δύο γενῶν ἐλθόντων, καὶ συστάσεις τινὰς γενῶν τὴν αὐτῶν ἀταξίαν ἐμποιήσασαν, πορευθεῖσα πάλιν ἡ αὐτὴ μήτηρ τε καὶ θήλεια κατακλυσμὸν ἤνεγκε. καὶ ἀπώλεσε πᾶσαν στάσιν ἀνθρώπου παντὸς γένους ἐναντίου, ἵνα δῆθεν τὸ καθαρὸν γένος τὸ ἀπὸ τοῦ Σὴθ καὶ δίκαιον μόνον μείνῃ ἐν κόσμῳ, εἰς σύστασιν τοῦ ἄνωθεν γένους τε καὶ σπινθῆρος τῆς δικαιοσύνης. ἔλαθον δὲ αὐτὴν πάλιν οἱ ἄγγελοι καὶ εἰσέδυσαν τὸν Χὰμ εἰς τὴν κιβωτόν, ὄντα τοῦ αὐτῶν σπέρματος. ὀκτὼ γὰρ ψυχῶν σωθεισῶν ἐν τῇ τότε λάρνακι τοῦ Νῶε ἑπτὰ μὲν εἶναι τοῦ καθαροῦ γένους φασί, τὸν δὲ ἕνα εἶναι τὸν Χὰμ τῆς ἄλλης δυνάμεως ὑπάρχοντα, ὃν εἰσδῦναι λαθόντα τὴν ἄνω μητέρα. ὑπὸ τῶν ἀγγέλων δὲ τὸ τοιοῦτο συσκευασθὲν οὕτως ἀποτελεσθῆναι· ἐπειδὴ γάρ φασιν ἔγνωσαν οἱ ἄγγελοι ὅτι μέλλει πᾶν τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπαλείφεσθαι ἐν τῷ κατακλυσμῷ, πανουργίᾳ τινὶ τὸν προειρημένον Χὰμ εἰς διατήρησιν τοῦ ὑπ' αὐτῶν κτισθέντος γένους τῆς κακίας παρεισέβαλον. καὶ ἐκ τούτου λήθη καὶ πλάνη περὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἄτακτοι φοραὶ ἁμαρτημάτων καὶ πολυμιξία κακίας ἐν τῷ κόσμῳ γεγένηται. καὶ οὕτως ὁ κόσμος εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς ἀταξίας αὖθις ἀνέκαμψε καὶ ἐνεπλήσθη κακῶν ὡς ἐξ ἀρχῆς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ.

Pseudotertullian.

permixtiones enim dicunt angelorum et hominum iniquas fuisse, ob quam causam illam virtutem quam sicut diximus pronunciant Matrem, ad vindictam etiam cataclysmum inducere, ut et illud permixtionis semen tolleretur et hoc solum semen, quod esset purum, integrum custodiretur. Sed enim illos qui seminis illos prioris instituissent occulte et latenter, et ignorante illa Matre virtute cum illis octo animabus in arcam misisse etiam semen Cham,

quo semen malitiae non periret sed cum caeteris conservatum,

et post cataclysmum terris redditum exemplo caeterorum excresceret et effunderetur et totum orbem et impleret et occuparet.

Digitized by Google

Das Textverhältniss ist auch hier dasselbe wie vorher; hie und da mag Pseudotertullian sich noch treuer an das Original gehalten haben als Epiphanios, in der Hauptsache hat Letzterer den Text des Hippolyt bewahrt. Für den Satz ἀπὸ δὲ τοῦ Σήθ — ἀπεσταλμένος tritt auch Philastrius noch mit einer parallelen Stelle ein.

Epiphanios.	*Philastrius.*	*Pseudotertullian.*
ἀπὸ δὲ τοῦ Σὴθ κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχὶ κατὰ γέννησιν, ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς, ὅς ἐστιν αὐτὸς ὁ Σὴθ ὁ τότε καὶ Χριστὸς νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος.	de Seth autem ipso Christum dominum genus deducere aiunt. Quidam autem ex iis non solum genus de eo deducere, sed etiam ipsum Christum asserunt atque opinantur.	de Christo autem sic sentiunt ut dicant illum tantummodo Seth et pro ipso Seth ipsum fuisse.

Philastrius hat die Worte des Textes dahin gedeutet, dass nach der einen Ansicht Christus von Seth sein Geschlecht herleite, nach der andern mit demselben identisch sei vgl. auch Epiphanios c. 1: οὐ μὴν δέ, ἀλλὰ καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὀνομάζουσι, καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαιοῦνται. Pseudotertullian lässt beide einfach identisch sein, und erwähnt von der ersteren Ansicht nichts, während er die letztere ebenso wie Epiphanios auffasst, dass Seth selbst nachmals als Christus den Menschen erschienen sei. Wenn aber Epiphanios beide Ansichten vermischt, so muss hier ein Missverständniss oder ein Textverderbniss vorliegen, da die Behauptungen Christus stamme von Seth κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχήν und er stamme οὐχὶ κατὰ γέννησιν von Seth sich gegenseitig aufheben. Bei Hippolyt muss ungefähr gestanden haben: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν οὐχί φασι κατὰ γέννησιν, ἀλλὰ κτλ. Wahrscheinlich kommt der Fehler auf Rechnung des Epiphanios selbst, nicht seiner Abschreiber. In Kap. 4 gibt Epiphanios nur eine kurze Widerlegung der Sethianer, welche weil die eingehendere Polemik erst weiter unten beginnt, wahrscheinlich ebenfalls noch aus der bisherigen Quelle stammt, was auch aus dem mässigeren und ruhigeren Tone der

Digitized by Google

Bestreitung hervorgeht, welcher von den, dem Epiphanios sonst beliebten Schimpfreden gewaltig absticht.

Die weiteren Nachrichten c. 5 über die verschiedenen bei den Sethianern gebrauchten Bücher geben sich von selbst als ein Nachtrag zu dem Bisherigen, den Epiphanios nicht aus Hippolyt, sondern aus mündlicher Ueberlieferung schöpfte. Er nennt als solche Schriften die sieben Bücher Seth, die Bücher *ἀλλογενεῖς*, die Apokalypse des Abraham und ein Pseudepigraphon des Moses, und theilt als eine ihm besonders merkwürdige Abscheulichkeit der Sethianer noch mit, dass sie das Weib des Seth Horaia nennen. In seiner langen Bestreitung ist nur das Eine von Interesse, dass er zur Widerlegung der Sethianer das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis als Auctorität herbeizieht.

18. Archontiker (haer. 40).

Haer. 40 ist von Epiphanios ganz selbständig gearbeitet und in den Rahmen seiner Quellenschrift eingefügt. Die älteren Häresiologen erwähnen die Archontiker nicht. Theodoret, welcher h. f. I, 11 dieselben bespricht, hat seine Nachrichten lediglich aus Epiphanios geschöpft, zum Theil selbst wörtlich, obwohl er sich meist geflissentlich bemüht, die Ausdrücke zu verändern.

Woher Epiphanios seine Kenntniss dieser Archontiker habe, erzählt er selbst. Als Stammvater der Ketzerei wird von ihm ein palästinensischer Einsiedler Petrus genannt, welcher in einer Höhle bei Kaphar-Baricha in der Gegend von Hebron sich aufhielt und wegen seiner Sittenstrenge und Wohlthätigkeit allgemein geehrt war. Wegen seiner Ketzereien verfolgt, floh Petrus nach Kokabe, dem bekannten Ebionitensitze in „Arabien“ (Nabatäa), wo er von Epiphanios selbst bekämpft und excommunicirt wurde. Ein Schüler dieses Petrus, Eutaktos aus Satala in Kleinarmenien, welcher sich eine Zeitlang in Aegypten aufgehalten, darnach aber gegen Ende der Regierung des Constantius in Palästina den Unterricht des Petrus genossen hatte, brachte die Lehre desselben nach Gross- und Kleinarmenien, wo es ihm gelang, eine Partei um sich zu sammeln.

Digitized by Google

Die Meinungen dieser „Archontiker" werden c. 2. 4—5 und 7 beschrieben. Als Quelle derselben gibt Epiphanios selbst eine der von ihnen gebrauchten apokryphischen Schriften, das Buch Symphonia an (τὸ δὲ πᾶν ἐκ τοῦ Συμφωνία καλουμένου βιβλίου, ἐν ᾧ ὀγδοάδα τινὰ λέγουσιν εἶναι κτλ.) [1]), obwohl manches möglicherweise unmittelbar auf mündlicher Erkundigung beruht. Ausser dem Buche Συμφωνία sollen sie noch andere Schriften, wie die ascensio Jesaia (c. 2), sowie die Bücher Seth und die Bücher Ἀλλογενεῖς (c. 7) gebraucht und sich ausserdem auf eigne Propheten wie Martiades und Marsianos berufen haben (ibid.). Mit dem Namen ἀλλογενεῖς haben die Archontiker nach Epiphanios die angeblichen sieben Söhne des Seth bezeichnet, so dass sich die Zahl der auch haer. 39, 5 erwähnten Bücher Allogeneis auf sieben bestimmen würde. Sieben Bücher Seth erwähnt Epiph. haer. 39, 5 als im Gebrauche der Sethianer und auch die „Gnostiker" sollen „viele" Bücher Seth benutzt haben haer. 26, 8 (εἰς ὄνομα δὲ τοῦ Σὴθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται). An unserer Stelle unterscheidet Epiphanios die angeblich εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σήθ geschriebenen und von ihm selbst nach der Behauptung der Archontiker gegebenen Bücher, und andere Bücher εἰς ὄνομα αὐτοῦ καὶ τῶν ἑπτὰ υἱῶν αὐτοῦ, worunter, wie das Folgende lehrt, eben die sieben Bücher Ἀλλογενεῖς zu verstehen sind. Wenn Epiphanios aber behauptet, dass die „Archontiker" selbst diese Bücher erdichtet hätten (ἐξετύπωσαν), so muss allerdings gefragt werden, ob diese Angabe genau sei. Denn da sie sich auch im Gebrauche der haer. 26 beschriebenen „Gnostiker" und „Sethianer" gefunden haben sollen, von denen die letztere Sectengestalt jedenfalls, und die erstere wenigstens wie Hippolyt sie beschreibt, älteren Ursprungs ist als die erst zu des Epiphanios Zeiten aufgetauchten „Archontiker", so muss man entweder jene Angabe

[1]) Kurz vorher scheint Epiphanios ein grosses und ein kleines Buch Συμφωνία zu erwähnen: καὶ οὗτοι δὲ ὅμως βίβλους ἑαυτοῖς ἐπλαστογράφησάν τινας ἀποκρύφους ὧν τὰ ὀνόματά ἐστι ταῦτα. τὸ μὲν γὰρ Συμφωνίαν μικρὸν δῆθεν βιβλίον καλοῦσι, τὸ δὲ μέγα Συμφωνίαν. Da aber nachher nur von e i n e m Buche Symphonia die Rede ist, auch der Ausdruck mehr als wunderlich wäre, so vermuthe ich einen Textfehler.

des Epiphanios, oder die andere, dass jene Bücher auch von jenen älteren Secten benutzt wurden, fallen lassen. Doch ist hier überhaupt auf Genauigkeit nicht zu rechnen. Denn die mündlichen Nachrichten, welche Epiphanios über die Sethianer eingezogen haben will (haer. 39, 1), werden keine anderen sein, als dieselben, welche er bei Gelegenheit der Bekämpfung jenes Petrus, oder auch nachmals über die Lehre seines Schülers Eutaktos gesammelt hat. Da er selbst aber in seiner Jugend mit den verwandten Phibioniten in Aegypten zusammentraf (haer 26, 17), so konnte ihm leicht geschehen, dass er das einst in Aegypten und später in Palästina Gehörte im Gedächtnisse nicht mehr genau auseinanderhielt. Ueber die Sethianer hat er nun aus eigner Wissenschaft nichts anzuführen als einige Büchertitel (s. o.) und die Notiz, dass sie behaupteten, die Frau des Seth habe Horaia geheissen. Letztere Angabe kann aber sehr gut in den Büchern Seth oder Allogeneis gestanden haben, und ihr angeblicher Gebrauch bei den Sethianern wird erst aus den Titeln dieser Schriften selbst erschlossen sein. Die Angabe aber, dass auch die „Gnostiker" die Bücher Seth gebrauchten, braucht sich gar nicht auf die ägyptischen Phibioniten zu beziehen, sondern wird aus derselben Quelle geflossen sein, wie die Nachrichten haer. 39, 5. 40, 7, was um so erklärlicher ist, da ja die „Archontiker" nur eine spätere Gestalt derselben Secte, welche er anderwärts als „Gnostiker" und „Sethianer" aufführt, repräsentiren. Epiphanios fand also in Aegypten und Palästina die Ueberreste der älteren ophitischen Parteien vor, welche dort Phibioniten, hier Archontiker genannt wurden, und bekam zugleich die ziemlich zahlreichen Geheimschriften dieser Häretiker in die Hände, welche immerhin zum Theil in weit früheren Zeiten verfasst und bei verschiedenen ophitischen Parteien verbreitet gewesen sein mögen, wenn auch das Zeugniss des Epiphanios selbst hierfür nur von mittelbarem Werthe sein kann.

19. Kerdon (haer. 41).

Vgl. Iren. haer. I, 27, 1; Pseudotertull. haer. 16. Philastr. haer. 44. Die Grundlage des Textes bei Epiphanios ist

Digitized by Google

wieder Hippolyt; die Angaben des Irenäus sind hineingewebt. Charakteristisch für das Verfahren des Epiphanios sind schon die ersten Worte *Κέρδων τις τούτους καὶ τὸν Ἡρακλέωνα διαδέχεται ἐκ τῆς αὐτῆς ὢν σχολῆς, ἀπὸ Σίμωνός τε καὶ Σατορνίλου λαβὼν τὰς προφάσεις.* Dass Kerdon ein Nachfolger der ophitischen Parteien und des Herakleon, und aus derselben Schule wie diese sein solle, und doch zugleich den „Vorwand" für seine Ketzerei von Simon und Saturnin genommen habe, ist die verworrenste Angabe, die sich denken lässt. Die Verwirrung löst sich aber sofort auf literargeschichtlichem Wege. In der Ketzerliste des Hippolyt folgte Kerdon unmittelbar auf die verschiedenen Parteien der valentinianischen Schule und wurde daher als „Nachfolger" derselben dargestellt (accedit his Cerdon quidam *Pseudotertull.* Cerdon autem quidam surrexit post hos, peius suis doctoribus praedicans *Philastr.*). Unter den Valentinianern hat Epiphanios aber, abweichend von der Quelle den Herakleon zuletzt gestellt, und nach diesem auf eigne Hand die verschiedenen ophitischen Parteien eingeschoben. Hieraus ergibt sich ihm von selbst die Behauptung: Kerdon folgt auf „diese" (die Ophiten, Kainiten, Sethianer, Archontiker) und auf Herakleon (auf die valentinianischen Parteien, wie in der Quelle), ist also *ἐκ τῆς αὐτῆς σχολῆς.* Nun fand er aber in seinem Irenäus eine ganz andere Angabe: *Κέρδων δὲ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβών.* Epiphanios nimmt also auch diese Nachricht noch auf und epexegesirt nur den Ausdruck *οἱ περὶ τὸν Σίμωνα* näher durch „Simon und Saturnin", wobei die Erwähnung Saturnins sich von selbst aus der innern Verwandtschaft beider Systeme ergab. In den folgenden Worten *οὗτος μετανάστης γίνεται ἀπὸ τῆς Συρίας καὶ ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἐλθών* braucht nur Hippolyt benutzt zu sein (qui cum venisset Romam de Syria ausus est dicere *Philastr.*); wenigstens nennt Irenäus Syrien nicht, sondern nur Rom. Dagegen ist die weitere Notiz, dass er zu den Zeiten des Bischofs Hyginus aufgetreten sei, aus Irenäus entnommen, wobei zu bemerken ist, dass auch Epiphanios in seinem Irenäustexte die Lesart *Ὑγίνου ἔ ν ν α τ ο ν κλῆρον . . . ἔχοντος* gefunden hat. Für die Darstellung der Lehre bildet Hippolyt die Grundlage, wie aus folgender Vergleichung erhellt.

Irenäus (bei Euseb.)	*Epiphanios.*	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
ἐδίδαξε τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ προφητῶν κεκηρυγμένον θεὸν μὲν εἶναι πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸν μὲν γὰρ γνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνῶτα εἶναι καὶ τὸν μὲν δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθὸν ὑπάρχειν [1].	δύο καὶ οὗτος ἀρχὰς κεκήρυχε τῷ βίῳ, καὶ δύο δῆθεν θεούς, ἕνα ἀγαθὸν καὶ ἄγνωστον τοῖς ἅπασιν, ὃν καὶ πατέρα τοῦ Ἰησοῦ κέκληκε, καὶ ἕνα τὸν δημιουργόν, πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστόν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ καὶ τοῖς προφήταις, φανέντα καὶ ὁρατὸν πολλάκις γενόμενον. μὴ εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας, μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκήσει ὄντα καὶ δοκήσει πεφηνότα, δοκήσει δὲ τὰ ὅλα πεποιηκότα. καὶ αὐτὸς δὲ σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπωθεῖται, παλαιὰν δὲ ἀπαγορεύει διαθήκην τὴν διὰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν θεοῦ.	hic introducit initia duo, i. e. duos deos, unum bonum et alterum saevum, bonum superiorem, saevum hunc mundi creatorem. hic prophetias et legem repudiat, deo creatori renunciat, superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, in phantasmate solo fuisse pronunciat, nec omnino passum sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino nec natum. resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat.	ausus est dicere duo esse principia, i. e. unum deum bonum et unum malum, et deum quidem bonum bona facere et malum mala. Jesum autem salvatorem non natum asserit de virgine nec apparuisse in carne nec de caelo descendisse, sed putative visum esse hominibus, qui non videbatur inquit vere sed erat umbra: unde et putabatur quibusdam pati, non tamen vere patiebatur.

In dem Satze *δύο καὶ οὗτος — γνωστὸν* sind die Worte *ἄγνωστον* und *γνωστόν*, sowie der Zusatz *ὃν καὶ πατέρα — κέκληκε* offenbar aus Irenäus in den Text Hippolyts eingeschoben. Den Gegensatz *ἀγαθός* und *πονηρός* kennt Irenäus nicht, sondern den andern wesentlich verschiedenen *ἀγαθός* und *δίκαιος*. Hippolyt wird geschrieben haben *δύο καὶ οὗτος ἀρχὰς κεκήρυχε καὶ δύο δῆθεν θεούς, ἕνα ἀγαθὸν καὶ ἕνα πονηρόν, καὶ τὸν μὲν ἀγαθὸν*

[1]) Bei Pseudorig. VII, 37 lautet der letztere Satz: *τοῦτον μὲν γὰρ ἐγνῶσθαι, τὸν δὲ τοῦ Χριστοῦ πατέρα εἶναι ἄγνωστον, καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν.*

Digitized by Google

ἐν ἀνωτέροις ὑπάρχειν, τὸν δὲ πονηρὸν τοῦδε εἶναι τοῦ κόσμου δημιουργόν. Im Folgenden könnte das *λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ* aus Irenäus sein, wahrscheinlich ist aber alles mit wenig Veränderungen aus Hippolyt, wie die zum Theil wörtliche Uebereinstimmung mit Pseudotertullian und Philastrius zeigt.

Auch der nächstfolgende Satz wird noch aus Hippolyt sein: *ἐληλυθέναι δὲ τὸν Χριστὸν ἀπὸ τῶν ἄνωθεν ἐκ τοῦ ἀγνώστου πατρός, εἰς ἀθέτησιν τῆς τοῦ κοσμοποιοῦ καὶ δημιουργοῦ ἐνταῦθα φησὶν ἀρχῆς καὶ τυραννίδος.* Nur der Ausdruck *ἄγνωστος πατήρ* ist nach Irenäus gebildet. Bei Pseudotertullian findet sich ausserdem die Bemerkung, Kerdon habe nur das Lukasevangelium und auch dieses nicht ganz, und die paulinischen Briefe, aber nicht alle und nicht vollständig anerkannt, dagegen die Apostelgeschichte und die Apokalypse ganz verworfen. Doch scheint diese Nachricht auf einer Verwechslung mit Markion zu beruhen, der sich erst der Epitomator schuldig machte. Bei Epiphanios sind schliesslich noch die Worte *ὀλίγῳ δὲ τῷ χρόνῳ οὗτος ἐν Ῥώμῃ γενόμενος μεταδέδωκεν αὐτοῦ τὸν ἰὸν Μαρκίωνι· διόπερ τοῦτον ὁ Μαρκίων διεδέξατο* aus Irenäus zu erklären, wo wir lesen *διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικός, ηὔξησε τὸ διδασκαλεῖον, ἀπηρυθριασμένως βλασφημῶν.*

20. Markioniten (haer. 42).

Vgl. Iren. haer. I, 27, 2—4. Pseudotertull. haer. 17. Philastr. haer. 45. Pseudorig. VII, 29—31. X, 19. Um eine vollständige Einsicht in das Quellenverhältniss zu gewinnen, müssen wir uns der verschiedenen Auffassungen der Principienlehre erinnern, welche in der Markionitischen Schule neben einander hergingen. Nach Irenäus, mit welchem auch die Angaben Justins (Apol. I, 26 u. 58) und Tertullians (adv. Marcionem) übereinstimmen, lehrte Markion zwei Götter, einen guten Gott und einen gerechten, von denen jener das höchste und vollkommenste, dieser, der Demiurg und Gesetzgeber, ein beschränktes und untergeordnetes Wesen war. Dagegen haben nun wie Psudorig. X, 19 zeigt, von seinen Schülern die Einen den gerechten Gott einfach als böse bezeichnet (wie der Marcus im dialogus de recta fide), die Andern dagegen (wie der Megethius im

Dialog) drei Principien angenommen, den ἀγαθός, δίκαιος und πονηρός. Nach Irenäus wäre nun die Unterscheidung des ἀγαθός und des δίκαιος θεός schon die Lehre des Kerdon gewesen; dagegen schreibt Hippolyt wie wir sahen diesem vielmehr den Gegensatz des ἀγαθός und des πονηρὸς θεός zu, und von seinen Epitomatoren bemerkt Philastrius ausdrücklich, dass auch Markion einen ἀγαθός und einen πονηρός θεός gelehrt habe, Pseudotertullian aber sagt, er habe mit Kerdons Lehre (also namentlich auch mit dessen Principienlehre) übereingestimmt. Pseudorigenes aber schreibt lib. VII, 29. 30. 31 dem Markion wiederholt dieselbe Principienlehre zu, und bemerkt das eine Mal ausdrücklich, es sei dies die erste und reinste Lehre Markions gewesen, ἡ πρώτη καὶ καθαρωτάτη Μαρκίωνος αἵρεσις. Da er nun gleich nachher im Unterschiede von dieser ursprünglichen Lehre die Ansicht des Markioniten Prepon anführt, welcher drei Principien angenommen habe, ein gutes, ein böses und ein gerechtes in der Mitte zwischen beiden (τρίτην φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχὴν καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τεταγμένην), so heisst es doch dem Pseudorigenes allen gesunden Menschenverstand absprechen, wenn man mit Volkmar annimmt, Pseudorigenes habe die Lehre des Markion selbst nicht anders als in der vulgären Darstellung überliefert erhalten, wonach derselbe den ἀγαθός und den δικαίος gegenübergestellt habe, aber durch Prepons Angaben in Verwirrung gebracht, habe er δίκαιος mit πονηρός vertauscht, und so die ursprüngliche Lehre Markions mit dem was er aus Prepons Schrift wusste in demselben Augenblicke vermischt, wo er mit klarem Bewusstsein beides ausdrücklich auseinanderhalten will. Wir werden also wohl annehmen müssen, dass Pseudorigenes in einer älteren schriftlichen Darstellung wirklich diese Angabe fand: Markion lehrte zwei Götter, einen ἀγαθός und einen πονηρός. Natürlich muss er dann den hiervon abweichenden Bericht X, 19, wo dem Kerdon und Markion drei Principien, der ἀγαθός, der δίκαιος und die ὕλη zugeschrieben werden, aus einer dritten Quelle haben. Was dagegen Epiphanios c. 3 von den drei Principien des Markion erzählt, ist offenbar die Lehre des Prepon. Denn wenn es hier heisst, Markion habe einen ἀγαθὸς θεὸς und einen δημιουργός gelehrt, in der Mitte zwischen beiden

aber als drittes Princip den Teufel (*διάβολον δὲ τρίτον ὡς εἰπεῖν καὶ μέσον τῶν δύο τούτων*), so ist dies ein offenbares Versehn, wie schon c. 6 zeigt, wo der *δίκαιος* als der *μέσος* zwischen dem *ἀγαθός* und dem *πονηρός* bezeichnet wird. Suchen wir nun von dem Entwicklungsgang der markionitischen Lehre uns eine Vorstellung zu machen, so darf es wohl als ausgemacht gelten, dass das Neue und Eigenthümliche derselben im Unterschiede von dem Systeme des Kerdon vornehmlich in den *ἀντιθέσεις* des A. u. N. T., näher in dem ethischen Gegensatze bestand, den er zwischen der Gesetzesreligion und der Gnadenreligion gefunden hatte. In der Principienlehre wird nun eben dieser ethische Gegensatz zu der bestimmteren Unterscheidung des guten und des gerechten Gottes ausgebildet worden sein, und aller Wahrscheinlichkeit nach irrt Irenäus (oder sein Gewährsmann), wenn er eben diesen Gegensatz schon dem Kerdon zuschreiben will. Auf Rechnung des Kerdon wird aber jedenfalls die Unterscheidung des *ἄγνωστος* und des *γνωστός θεός* kommen, welche Irenäus von ihm berichtet oder die Annahme zweier *ἀρχαί*, des *ἄνω ἀκατονόμαστος καὶ ἀόρατος* und des *ὁρατός θεός*, des *κτίστης* oder *δημιουργός*, welcher letztere mit der *ὕλη* sich vermischte, und aus dieser die untere Welt erzeugte (vgl. Pseudorig. X, 19 mit Theodoret I, 24 und der Darstellung des Eznig). Der Demiurg war sicher schon bei Kerdon der Judengott, und möglicherweise führte bei ihm ebenso wie bei dem Gnostiker Justin der *ἄνω ἀκατονόμαστος καὶ ἄγνωστος καὶ ἀόρατος θεός* (oder *πατήρ*) schon den Beinamen *ἀγαθός*. Markion lässt nun in dem Systeme Kerdons die kosmogonischen Beziehungen zurücktreten, und benutzt die vorgefundene Scheidung der beiden Götter als metaphysische Grundlage für seinen ethischen Gegensatz des gnadenreichen, erlösenden Gottes und des „gerechten" Gesetzgebers und Richters. In seiner Schule ward dieser Gegensatz, vielleicht unter parsischen Einflüssen, zum strengsten Dualismus fortgebildet, und der *δίκαιος* einfach mit dem *πονηρός* identificirt, eine Ansicht, welche ebenso frühzeitig hervorgetreten als weit verbreitet gewesen sein muss, sodass Hippolyt sie als die gemeinsame Lehre Kerdons und Markions darstellen, Pseudorigenes gar ausdrücklich als die ursprünglichste und reinste Gestalt des

Digitized by Google

Markionitismus bezeichnen konnte. Eine zweite schon künstlichere Fassung der Principienlehre war die durch Prepon und den Megethios des Dialogs vertretene, welche auch Epiphanios vorfand, wonach der δίκαιος „in der Mitte“ stand zwischen dem ἀγαθός und πονηρός. Noch weitere Modificationen sind uns durch Pseudorigenes (VII, 38) und Theodoret berichtet. Hiernach haben Einige zwar den Demiurg ebenso wie Prepon vom πονηρός unterschieden, aber die Identificirung des πονηρός und δίκαιος festgehalten, und als „vierte ἀρχή“ die ὕλη gezählt (so angeblich Markion selbst nach der Darstellung Theodorets), während andere wirklich vier Principien herausgebracht haben sollen, den ἀγαθός, den δίκαιος (oder δημιουργός), den πύρινος (den Gesetzgeber) und den κακοῦ αἴτιος (so angeblich Apelles nach Pseudorigenes).

Suchen wir nach dieser Uebersicht uns über das Quellenverhältniss klar zu werden, so haben wir schon bemerkt, dass Hippolyt im σύνταγμα abweichend von Irenäus, dessen Darstellung er gar nicht gekannt haben kann, dem Kerdon und Markion den strengen Dualismus oder die Annahme eines guten und eines bösen Principes zuschrieb. Pseudorigenes fand diese Darstellung vor, und liess sich nun durch d i e s e Quelle zu der Behauptung verleiten, dass jener Dualismus die reinste und ursprünglichste Lehre Markions sei. Vollständig würde sich diese Behauptung aber nur unter der weiteren Voraussetzung erklären, dass schon Hippolyt im σύνταγμα neben jener angeblich echt markionitischen Lehre noch die, von Pseudorigenes dem Prepon zugeschriebene Modification der Principienlehre in der markionitischen Schule erwähnt hat, worüber Pseudorigenes dann das auf anderem Wege in Erfahrung gebrachte Nähere hinzufügte.

Ueber den Inhalt des bei Hippolyt enthaltenen Abschnittes über Markion geben freilich Pseudotertullian und Philastrius, namentlich aber der erstere nur dürftige Auskunft. Doch erhellt schon aus diesem Wenigen, dass Epiphanios auch hier dieselbe Quelle benutzt haben muss. Ueber die Lebensumstände Markions bemerkt Pseudotertullian: post hunc (Cerdonem) discipulus ipsius emersit Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cuiusdam virginis ab ecclesiae

Digitized by Google

communicatione abiectus. Ganz dieselbe Geschichte erzählt nun Epiphanios c. 1 ausführlich, und da sie überhaupt nur von diesen beiden berichtet wird, so kann kaum ein Zweifel sein, dass beide hier aus derselben Quelle, dem *σύνταγμα* Hippolyts geschöpft haben. Philastrius hat diese Erzählung nicht mit excerpirt, sondern berichtet nur: Marcion autem discipulus eius, genere Ponticus de civitate Sinope, Romam devenit ibique degens seleratam haeresim seminabat. Dagegen wird nun das erste Auftreten Markions in Rom — wo er den Kerdon und seine Lehre kennen gelernt haben soll, — bei Epiphanios und Philastrius völlig übereinstimmend nach der Quelle erzählt.

Epiphanios.	*Philastrius.*	*Pseudotert.*
καὶ ἄρχεται . . . ἐξ αὐτῆς τῆς ἀρχῆς . . . προτείνειν τοῖς κατ' ἐκεῖνο καιροῦ πρεσβυτέροις τοῦτο τὸ ζήτημα λέγων εἴπατέ μοι, τί ἐστι τό Οὐ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς, οὐδὲ ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ πλήρωμα αἴρει, καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει. μεῖζον γὰρ σχίσμα γενήσεται.	atque interrogans presbyteros sanctos ecclesiae sensus sui eis errorem mortiferum proponebat, dicens ita, quid est inquit quod in evangelio dicente domino scriptum est, nemo pannam rudem mittit in vestimentum vetus neque vinum novum in utres veteres, alioquin rumpuntur utres et effunditur vinum? et iterum, non est arbor bona quae faciat malum fructum, neque arbor mala, quae faciat bonum fructum.	hic ex occasione qua dictum sit, omnis arbor bona bonos fructus facit, mala autem malos etc.
καὶ ὡς τοῦτο ἤκουσαν οἱ ἐπιεικεῖς καὶ πανάγιοι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι, τὸν τῆς ἀκολουθίας τε καὶ ἁρμονίας ἀποδιδόντες λόγον κτλ. ὁ δὲ οὐχ οὕτως, φησὶν, ἀλλὰ ἄλλα κτλ.	deque hoc accipiens interpretationem a sanctis presbyteris non acquiescebat veritati.	

Was den Text betrifft, so liest bei Philastrius die ed. princ., welche die Stelle eines Codex vertritt, für proponebat was cod. Sangerm. bietet, propinabat. Die Lesart proponebat wird aber durch Epiphanios (*ἄρχεται . . . προτείνειν*) bestätigt.

Vorher liest cod. Sangerm. errores (—is) mortiferi. Zur Sache ist von besonderer Wichtigkeit die sicher aus Hippolyt entlehnte Aneinanderreihung der Sprüche vom Wein und den Schläuchen und vom Baum und den Früchten. Epiphanios hat nur den ersteren, Pseudotertullian nur den letzteren Spruch wiedergegeben. Die Antwort der „Presbyter“ und die Zurückweisung derselben durch Markion ist nur von Epiphanios aufbewahrt, während Philastrius sich mit der Bemerkung begnügt, er habe eine Auslegung jener Sprüche erhalten, sich aber dabei nicht beruhigt. Uebrigens bemerke man den Ausdruck *πρεσβύτεροι*, welcher schon für sich allein die Quelle, aus welcher jenes Stück genommen ist, verrathen könnte. Der dem Hippolyt geläufige Sprachgebrauch ist hier auch auf römische Verhältnisse angewendet. Ein römischer Berichterstatter oder ein selbständig arbeitender Schriftsteller späterer Zeit hätte hier statt der *πρεσβύτεροι* sicher den Bischof Anicet genannt. Auch das Folgende bei Epiphanios, zu Anfang von c. 3, bietet mit Pseudotertullian und Philastrius noch auffallende Berührungspunkte.

Epiphanios.	*Pseudotertullian.*	*Philastrius.*
ἔλαβε δὲ τὴν πρόφασιν παρὰ τοῦ προειρημένου Κέρδωνος . . . , καὶ αὐτὸς μὲν γὰρ δύα κηρύττει ἀρχάς . . .	haeresim Cerdonis approbare conatus est, et eadem dicere quae ille superior haereticus ante dixerat.	sed magis Cerdonis sui doctoris firmabat mendacium, et isti similiter unum deum bonum et unum malum adnuncians.

Hippolyt ging also nach der eben erörterten Geschichte zu der Darstellung der Lehre des Markion über, und erzählte, dass derselbe dem Kerdon gefolgt sei, und wie dieser zwei Principien gelehrt habe, ein gutes und ein böses. Dieser Sachverhalt liegt bei Philastrius noch ganz deutlich vor, und auch Pseudotertullian bestätigt denselben durch die Bemerkung, Markion habe dasselbe gelehrt wie Kerdon, (also auch die zwei Principien, den *ἀγαθός* und den *πονηρός*). Dagegen scheint nach dem Sinne des Epiphanios die Sache wesentlich anders zu liegen. Der Text desselben lautet nämlich mit Hinzunahme der nächstfolgenden Worte so: *ἔλαβε δὲ τὴν πρόφασιν παρὰ τοῦ*

Digitized by Google

προειρημένου Κέρδωνος, γόητος καὶ ἀπατηλοῦ. καὶ αὐτὸς μὲν γὰρ δύο κηρύττει ἀρχάς, προσθεὶς δὲ πάλιν ἐκείνῳ, φημὶ τῷ Κέρδωνι, ἕτερόν τι παρ' ἐκεῖνον δείκνυσι, λέγων τρεῖς εἶναι ἀρχάς κτλ. Wie Epiphanios also das Verhältniss auffasst, so hätte nur Kerdon zwei Principien (den *ἀγαθός* und den *πονηρός*) gelehrt, Markion dagegen deren drei, das heisst, wie gleich nachher entwickelt wird, den *ἀγαθός*, den *δημιουργός* und den *διάβολος*. Allein die Vergleichung der Parallelstellen zeigt deutlich, dass Epiphanios hier seinen Hippolyt missverstanden hat. Er bezog das *αὐτὸς μὲν γὰρ δύο κηρύττει ἀρχάς* fälschlich auf Kerdon, statt auf Markion, und fügt nun zu *ἐκείνῳ* ebenso irrig ein *φημὶ τῷ Κέρδωνι* hinzu, während es sich ebenfalls auf Markion bezog. Bei Hippolyt stehen sich also die eigne Lehre des Markion (*αὐτὸς μὲν γὰρ* i. e. *ὁ Μαρκίων*), welche mit der des Kerdon hierin übereingestimmt habe, indem er zwei Principien annahm, ein gutes und ein böses, und eine andere Lehre, offenbar die Meinung eines seiner Schüler, gegenüber, und dieser letztere ist gemeint mit den Worten *προσθεὶς δέ* [*τις*] *πάλιν ἐκείνῳ* (d. i. *τῷ Μαρκίωνι*) *ἕτερόν τι παρ' ἐκεῖνον δείκνυσι, λέγων τρεῖς εἶναι ἀρχάς*. Hierdurch wird unsere schon zu Pseudorigenes, der hier aus Hippolyt schöpfte, ausgesprochene Vermuthung bestätigt. Dass dem so sei, erhellt auch aus dem *αὐτὸς μέν*, dem offenbar das *προσθεὶς δὲ* nur dann richtig entspricht, wenn hiermit ein Anderer eingeführt wird. Die Darstellung der Principienlehre dieses Anderen, d. h. eben eines nicht genannten Schülers des Markion geht bis zu den Worten *εἶναι δὲ αὐτὸν κριτήν* (S. 305 Z. 17 ed. Dind.). Und nun kehrt die Erörterung von dem Markioniten zu Markion selbst zurück, *παρ' αὐτῷ δὲ τῷ Μαρκίωνι καὶ παρθενία κηρύσσεται*, wodurch das eben Gefundene eine neue Bestätigung erhält. Folglich sind auch diese Worte ebenso wie die unmittelbar vorangegangenen noch aus Hippolyt geschöpft, bei welchem allein der Uebergang *παρ' αὐτῷ δὲ τῷ Μαρκίωνι*, im Unterschiede von einem vorher erwähnten Markioniten einen Sinn hatte, während derselbe bei Epiphanios, der die vorhergehende Lehre von den drei Principien auf Markion selbst bezog, geradezu unsinnig sind. Uebrigens ist auch das von der Lehre jenes Markioniten Mitgetheilte nicht ganz treu wiedergegeben, da wenigstens die Behauptung

Digitized by Google

der *διάβολος* sei *μέσος τῶν δύο τούτων, τοῦ τε ὁρατοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου* wie schon bemerkt wurde, auf einem Versehen beruht, und c. 6 von Epiphanios selbst noch berichtigt wird. Wie weit die Benutzung der bisherigen Quelle geht, ist nur vermuthungsweise zu ermitteln. Wahrscheinlich ist alles bis zum Schlusse von c. 3, aber auch nicht mehr aus Hippolyt genommen. Dass wenigstens c. 4 eine zweite Quelle eintritt, scheint sich daraus zu ergeben, dass gegen Ende dieses Kapitels ganz unnützer Weise noch einmal erzählt wird, Markion habe nur eine *σωτηρία ψυχῶν*, keine *ἀνάστασις σωμάτων* gelehrt. Als diese andere Quelle könnte man Irenäus vermuthen, mit dessen Bericht (c. 2 und 3) sich die Nachrichten des Epiphanios c. 4 sachlich und theilweise auch wörtlich berühren. Namentlich findet in den Angaben über Christi Niederfahrt zur Unterwelt eine theilweise wörtliche Uebereinstimmung statt.

Epiphanios.

καὶ ἄχρι ᾅδου καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Κάϊν καὶ Κορὲ καὶ Δαθὰν καὶ Ἀβειρὼν Ἠσαῦ τε καὶ πάντα τὰ ἔθνη τὰ μὴ ἐγνωκότα τὸν θεὸν τῶν Ἰουδαίων. τοὺς δὲ περὶ Ἄβελ καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Μωϋσέα, Δαβίδ τε καὶ Σαλομῶνα ἐκεῖ καταλελοιπέναι, διότι ἐπέγνωσαν φησὶ τὸν θεὸν τῶν Ἰουδαίων ὄντα ποιητὴν καὶ κτιστήν, καὶ τὰ καθήκοντα αὐτῷ πεποιήκασι, καὶ οὐχὶ τῷ θεῷ τῷ ἀοράτῳ ἑαυτοὺς προσανέθεντο.

Irenäus.

Cain et eos qui similes sunt ei et Sodomitas et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a domino, quum descendisset ad inferos et accucurrissent ei, et in suum assumsisse regnum; Abel autem et Enoch et Noë et reliquos iustos et eos qui sunt erga Abraham Patriarcham cum omnibus prophetis et his qui placuerunt deo, non participasse salutem . . . quoniam enim sciebant, inquit, deum suum semper tentantem eos, et tunc tentare eum suspicati, non accucurrerunt Jesu neque crediderunt annunciationi eius, et propterea remansisse animas eorum apud inferos dixit.

Wie die Vergleichung zeigt, weicht Epiphanios doch auch hier vielfach von Irenäus ab, was nicht blos auf Rechnung des epitomirenden Verfahrens gesetzt werden kann. Vermuthlich liegt also auch hier ein Mischtext aus Irenäus und Hip-

Digitized by Google

polyt vor. Hiermit stimmt, dass die Nachrichten von der den Weibern gegebenen Erlaubniss zu taufen, und von den μεταγγισμοὶ καὶ μετενσωματώσεις ψυχῶν gar nicht bei Irenäus sich finden. Ferner bietet Epiphanios über die markionitische Verwerfung von Gesetz und Propheten, sowie über die Herabkunft Christi zwar im Ganzen dasselbe wie Irenäus, aber mit meist verschiedenen Ausdrücken, und zum Theil sind diese dieselben wie in dem Excerpte aus Hippolyt c. 3 (vgl. z. B. ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρός). Wir werden also wohl auch hier noch eine Textmischung aus Hippolyt und Irenäus, mit überwiegender Benutzung des ersteren annehmen müssen, da die Annahme einer dritten Quelle wenig Empfehlenswerthes hat. Doch ist für diesen ganzen Abschnitt auch aus Philastrius keine Parallelstelle beizubringen, da dessen Angabe über den Doketismus Markions an dieser Stelle von Epiphanios übergangen ist (Christum autem putative apparuisse id est quasi per umbram, et passum eum fuisse umbratiliter, non tamen in vera carne credebat).

Ausserdem enthält Philastrius (aus Hippolyt) noch folgende Bemerkung: κατὰ Λουκᾶν autem evangelium solum accipit, non evangelia nec epistolas Pauli apostoli nisi ad Timotheum et Titum: quae enim de Christo dicunt et de deo vero praeterit, quae autem quasi de homine dicunt scripturae, ea accipit capitula, et neque Christum iudicem esse omnium confitetur. Statt des unsinnigen nisi lese ich quas misit [1]). Eine ähnliche Nachricht über den Kanon des Markion hat Pseudotertullian in seiner zusammenfassenden Weise schon bei Kerdon untergebracht, mit welchem Markion ja völlig übereingestimmt haben soll, also natürlich auch in den kritischen Urtheilen über die kanonischen Schriften des N. T. Epiphanios dagegen lässt, weil er selbst hierüber weit genauer unterrichtet ist, die dürftigen Nachrichten Hippolyts über diesen Ge-

---

[1]) Der letzte Satz, dass Markion von dem Apostel Johannes und den ephesinischen Presbytern widerlegt und verjagt worden sei, stammt natürlich sicher nicht aus Hippolyt, sondern aus derselben abenteuerlichen Kunde der späteren Zeit, von welcher der liber Praedestinatus so zahlreiche Proben gibt.

Digitized by Google

genstand aus und schliesst die Darstellung der markionitischen Lehre mit der Nachricht über die von Markion behauptete Seelenwanderung ab. Wie viel etwa in der c. 5—9 folgenden *ἀνατροπή* aus Hippolyt genommen sei, ist nicht mehr auszumitteln.

Hiermit sind indessen die Nachrichten des Epiphanios noch nicht erschöpft. Zunächst hat er gleich am Anfange von c. 1. die Verbreitung der markionitischen Secte zu seiner Zeit besprochen *ἡ δὲ αἵρεσις ἔτι καὶ νῦν ἔν τε Ῥώμῃ καὶ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, ἐν Αἰγύπτῳ τε καὶ ἐν Παλαιστίνῃ, ἐν Ἀραβίᾳ τε καὶ ἐν τῇ Συρίᾳ, ἐν Κύπρῳ τε καὶ Θηβαΐδι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Περσίδι καὶ ἐν ἄλλοις τόποις εὑρίσκεται.* Aus dieser Liste erhellt, dass Epiphanios selbst auf Markioniten in den Gegenden, wo er wirkte, gestossen sein muss. Auch hatte die Secte schon früher sein Augenmerk auf sich gezogen, wie die kleine gegen dieselbe gerichtete Schrift beweist, welche er seinem Panarion wiedereinverleibt hat. Aus diesen seinen persönlichen Erkundigungen hat er Manches, was er gelegentlich unterbringt, namentlich aber die Unterscheidung des *ἀγαθός* und des *δίκαιος θεός*, welche ihm wie seine Widerlegung c. 6 flg. lehrt, völlig geläufig ist, obschon in der vorangeschickten Darstellung der Lehre dieser Ausdruck nirgends sich findet. Dies beweist zugleich, dass er sich c. 1—4 ausschliesslich an schriftliche Quellen gehalten haben muss, obwohl ihn wohl sein sonstiges Wissen zu dem oben besprochenen Missverständnisse Hippolyts verleitete, und ihn geneigt machte, eine Lehre, welche nur den *ἀγαθός* und *πονηρός* entgegensetzte, von dem *κριτής* aber (oder dem *δίκαιος*) nichts wusste, nicht für die eigne Lehre Markions anzuerkennen. Das Wichtigste aber, was Epiphanios seiner eignen Forschung verdankte, war die unmittelbare und genaue Kenntniss des markionitischen Kanons. Die Verstümmelung des Lukasevangeliums und der paulinischen Briefe durch Markion hatte längst (*ἀπὸ ἐτῶν ἱκανῶν*) seinen frommen Unmuth erregt, und ihn zur Abfassung jenes Schriftchens veranlasst, welches die Verderbnisse des Schrifttextes durch Markion vollständig verzeichnen und das dabei beobachtete gewaltsame Verfahren Markions zurückweisen sollte. Bekanntlich ist diese *ὑπόθεσις καὶ ἔλεγχος περὶ τῶν Μαρκίωνος βιβλίων* eine Hauptquelle für die Kenntniss des markionitischen Kanons, und daher von Ritschl,

Digitized by Google

Hilgenfeld, Volkmar und A. mit minutiöser Genauigkeit untersucht worden. Hier ist nur zu bemerken, dass Epiphanios ausser dem εὐαγγέλιον und dem ἀπόστολος keine Schriften Markions in den Händen hatte.

21. *Lucianus (haer. 43).*

Vgl. Pseudotertull. haer. 18. Philastr. haer. 46. Pseudorig. VII, 37. Der Name Λουκιανός wird zwar durch Pseudorigenes bestätigt, da jedoch Pseudotertullian und Philastrius Lucanus haben, so ist sehr zweifelhaft, ob Hippolyt Λουκιανός geschrieben hat, zumal Λουκιανός leichter aus Λουκᾶνος als dieses aus jenem entstehen konnte. Die Form Λουκᾶνος wird aber auch durch Origenes c. Cels. II, 27. und Tertullian de resurr. carn. c. 2 bestätigt. Seine Kenntnis des Lucanus hat Epiphanios offenbar lediglich aus Hippolyt geschöpft. Die andern Epitomatoren erzählen nur, dass er ein Schüler Markions war, und dasselbe lehrte wie sein Meister (exstitit post hunc Lucanus quidam nomine Marcionis sectator atque discipulus, et hic per eadem vadens blasphemiae genera eadem docet quae Marcion et Cerdon docuerant *Pseudotertull.* Lucanus post istum quidam similiter Marcioni statuens ac decernens ut ille doctor ipsius Marcion, est in omnibus ementitus *Philastrius.* ὁμοίως δὲ καὶ Λουκιανὸς ὁ τούτου μαθητής *Pseudorigenes*). Hiermit stimmt Epiphanios überein: οὗτος γὰρ συνεπόμενος τῷ προειρημένῳ Μαρκίωνι καὶ ἀπὸ τούτου ἀποσχίσας καὶ αὐτὸς ἄθροισμα ἑαυτῷ ποιησάμενος αἱρέσεως προέστη, ἀφ᾽ οὗπερ οἱ Λουκιανισταὶ οἱ ἀρχαῖοι καλούμενοι. κατὰ πάντα μὲν οὖν κατὰ τὸν Μαρκίωνα δογματίζει κτλ. Dass Lucanus sich von Markion getrennt und eine eigne Ketzerei begründet habe, ergab sich von selbst aus seiner gesonderten Aufzählung in der Quelle. Dagegen wusste die Quelle offenbar nichts von eigenthümlichen Lehrmeinungen Lucans. Die Worte κατὰ πάντα μὲν οὖν κατὰ τὸν Μαρκίωνα δογματίζει scheinen bei Hippolyt gestanden zu haben, ebenso wie der entsprechende Satz mit δέ, den Epiphanios aber nur unvollständig wiedergibt. Epiphanios schreibt κέχρηται δὲ ὡς ὁ εἰς ἡμᾶς ἐλθὼν λόγος καὶ ἡ περὶ αὐτοῦ ἔμφασις . . . , worauf mit ἀρχαίων γὰρ τούτων ein ganz neuer Satz beginnt. Selbst Dindorf hat die Lücke nicht gemerkt,

Digitized by Google

was aber fehle, ergibt sich aus den folgenden Worten *βούλεται χρῆσθαι καὶ μαρτυρίαις τισὶ κατὰ τὸν Μαρκίωνα κατὰ τὴν αὐτοῦ ὑπόνοιαν ἀπὸ τῆς τῶν προφητῶν γραφῆς, φημὶ δὲ τό Μάταιος ὁ δουλεύων κυρίῳ καὶ τὸ εἰρημένον Ἀντέστησαν θεῷ καὶ ἐσώθησαν.* Die Worte *ὡς — ἔμφασις* werden von Epiphanios selbst dazugesetzt sein, folglich lautete der Satz bei Hippolyt: *κατὰ πάντα μὲν οὖν κατὰ τὸν Μαρκίωνα δογματίζει, κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίαις τισὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ ὑπόνοιαν ἀπὸ τῆς τῶν προφητῶν γραφῆς κτλ.* Epiphanios selbst wird nicht anders geschrieben haben als im Texte steht, er unterbrach das Abschreiben aus Hippolyt durch eigne Einschiebsel, und muss nun mit *βούλεται χρῆσθαι* zu seiner Quelle zurücklenken. Folglich kann auch die Notiz, dass Lucan drei Principien gelehrt habe, den *δημιουργὸς καὶ κριτὴς καὶ δίκαιος*, den *ἀγαθός* und den *πονηρός*, nur ein eigner Zusatz des Epiphanios sein. Indem er nämlich zu den Wortes *κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίαις* zurückkehren will, blickt er noch einmal auf das vorgehende *κατὰ πάντα κατὰ τὸν Μαρκίωνα δογματίζει* zurück, und schreibt dem Lucanus mithin dieselbe Principienlehre zu, welche er s e l b s t (s. o.) für die des Markion hielt, wobei er denn die Worte *δημιουργός* und *κριτής*, welche er in dem Abschnitte über die Markioniten in der Quelle (s. o.) gefunden hatte, durch *δίκαιος* ergänzte. Dass aber diese Worte nicht in dem Abschnitt über Lucanus gestanden haben können, wird auch durch die recapitulirende Form der Darstellung bestätigt *μετὰ τὸ συστῆναι δῆθεν ἕτερον μὲν τὸν δημιουργὸν κτλ.* Ausserdem hat Epiphanios nur noch die Nachricht, dass Lucanus die asketischen Grundsätze Markions noch überboten und die Ehe verworfen habe. Diese Angabe ist sicher nicht von Epiphanios selbst erfunden, sondern stand in der Quelle, welche ohnehin das Recht, Lucan als besonderes Sectenhaupt aufzuzählen, durch irgendwelche Abweichung desselben von Markion motivirt haben muss. Folglich werden die Worte *τέλεον δὲ οὗτος — ἐν τῷ κόσμῳ εὐθηνίας* aus Hippolyt sein. Was Origenes und Tertullian noch über Lucanus erwähnen, scheint dem Hippolyt entweder unbekannt geblieben zu sein, oder ward von demselben absichtlich übergangen, da es nichts Eigenthümliches enthielt.

Digitized by Google

22. *Apelles (haer. 44.)*

Vgl. Philastr. haer. 47. Pseudotertull. haer. 19. Pseudorig. VII, 38. (Rhodon ap. Eus. h. e. V, 13. Tertull. de carne Christi 6. 8. de anima 23. de praescr. haer. 30). Wie die Vergleichung des Philastrius und Pseudotertullians zeigt, ist auch hier Hippolyt Quelle.

Epiphanios.

φάσκων μὲν ὅτι οὐχ οὕτως, φησί, γεγένηται, ἀλλὰ πεπλάνηται Μαρκίων . . . φάσκει γοῦν οὗτος ὁ προειρημένος Ἀπελλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι οὐκ εἰσὶ τρεῖς ἀρχαί, οὐδὲ δύο ὡς τοῖς περὶ Λουκιανὸν καὶ Μαρκίωνα ἔδοξεν, ἀλλά φησὶν εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος, ᾧ ἑνὶ θεῷ, ἤγουν μιᾷ ἀρχῇ, οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐνταῦθα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γεγενημένων, ἀλλὰ ὁ αὐτὸς ἅγιος ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς ἐποίησεν ἕνα ἄλλον θεόν, ὁ δὲ γενόμενος ἄλλος θεὸς ἔκτισε τὰ πάντα, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἀπέβη δὲ οὐκ ἀγαθός, καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα φησὶν οὐκ ἀγαθῶς εἰργασμένα, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτοῦ φαύλην διάνοιαν τὰ ὑπ' αὐτοῦ ἔκτισται.

Philastrius.

Fuit Apelles discipulus eius, similia in quibusdam Marcioni praedicans, qui interrogatus a quibusdam quomodo de fide sentiret, respondit, non mihi opus est dicere (sic) a Marcione ut duo principia adseram coaeterna; ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco, qui deus fecit angelos, fecit etiam alteram virtutem, quem deum scio esse secundum, qui et virtus dei est quae fecit mundum. hic autem deus qui fecit mundum non est inquit bonus ut ille qui fecit illum.

Pseudotertullian.

Post hos subsequitur Apelles discipulus Marcionis, qui posteaquam in carnem suam lapsus est a Marcione segregatus est. hic introducit unum deum [in] infinitis superioribus partibus. hunc potestates multas angelosque fecisse, praeterea et aliam virtutem quam dici dominum dicit, sed angelum ponit. hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris.

Die Vergleichung zeigt, dass Hippolyt zunächst der Excomunication des Apelles durch Markion wegen fleischlicher Vergehungen Erwähnung gethan haben muss. Epiphanios schickt nur die Worte voraus *τοῦτον τὸν προειρημένον Λουκιανὸν διαδέχεται Ἀπελλῆς, οὐχ ὁ ἅγιος ἐκεῖνος ὁ ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου συνιστάμενος, ἀλλ' ἕτερος, ἐξ οὗπερ Ἀπελληϊανοί, ὧν καὶ αὐτὸς συσσχολαστὴς αὐτοῦ Λουκιανοῦ, καὶ μαθητὴς τοῦ προειρημένου Μαρκίωνος.*

ἕτερα δὲ οὗτος παρὰ τοὺς ἄλλους βούλεται δογματίζειν, καὶ κατὰ μὲν τοῦ ἑαυτοῦ διδασκάλου ὁπλισάμενος ἑαυτὸν καὶ κατὰ τῆς ἀληθείας, εἰς τὸ συναγείρειν ἑαυτῷ καὶ αὐτὸς σχολὴν πεπλανημένων ἀνθρώπων, τὰ τοιαῦτα βούλεται δογματίζειν κτλ. Hier wird also die Begründung einer eignen Secte lediglich durch den Ehrgeiz des Apelles motivirt. Indessen gibt Epiphanios offenbar hier die Worte Hippolyts nur unvollständig und umschrieben wieder. Das Vergehen des Apelles erwähnt auch Tertullian. de carne Christi c. 6: Apelles a disciplina Marcionis in mulierem carne lapsus . . . est (vgl. praescr. haer. 30). In der Darstellung der Principienlehre verfährt Pseudotertullian sehr summarisch, während Epiphanios und Philastrius wesentlich übereinstimmend seine auch von Rhodon (ap. Eus. l. c.) erwähnte Theorie von der *μία ἀρχή* erörtern. Philastrius scheint wie das interrogatus a quibusdam und die directe Rede zeigt, das ursprüngliche Satzgefüge noch treuer als Epiphanios bewahrt zu haben. Seine Worte qui deus fecit angelos, fecit etiam aliam virtutem stimmen weit näher mit Pseudotertullian, als mit Epiphanios überein. Dagegen scheint Epiphanios vielfach wieder vollständiger zu sein (*οὐκ εἰσὶ τρεῖς ἀρχαί, οὐδὲ δύο . . . εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς — γεγεννημένων . . . τὰ πάντα — τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*). Namentlich der letzte Satz des Epiphanios *καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα — ἔκτισται* enthält einen Gedanken, ohne welchen die bei Pseudotertullian und bei Philastrius folgenden Worte lückenhaft wären. Der erstere schreibt: cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset quam ille superior mundus institutus fuisset [1]), blickt also auf das von Epiphanios in dem angezogenen Satze Gesagte zurück; dagegen schreibt Philastrius von diesem „zweiten" Gotte: subiectus autem est deo illi a quo et factus est iste qui et nutui et iussioni et praeceptis paret illius in omnibus, was jedenfalls erst von der Zeit nach seiner poenitentia gesagt ist, welche also sammt ihrer Motivirung vorausgesetzt wird.

Auch im Folgenden liegt bei Pseudotertullian und Philastrius wesentlich derselbe Text zu Grunde.

---

[1]) Vgl. auch Tertull. de carne Christi 8: angelum quendam inclitum nominant qui mundum hunc instituerit et instituto eo poenitentiam admiserit.

Digitized by Google

Epiphanios.

Χριστὸν δὲ . . . ἐλθόντα οὐ δοκήσει πεφηνέναι, ἀλλὰ ἐν ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι, οὐκ ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου . . καὶ φησὶν ἐν τῷ ἔρχεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων ἦλθεν εἰς τὴν γῆν καὶ συνήγαγεν ἑαυτῷ ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων σῶμα . . . ἀπὸ γὰρ τοῦ ξηροῦ τὸ ξηρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ τὸ ὑγρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ ψυχρὸν καὶ οὕτως πλάσας ἑαυτῷ σῶμα ἀληθινῶς πέφηνεν . . . εἶτα φησὶν ἔδωκεν ὁ Χριστὸς ἑαυτὸν παθεῖν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι . . . καὶ ἀναλύσας φησὶν αὐτὴν τὴν ἐνανθρώπησιν ἑαυτοῦ ἀπεμέρισε πάλιν ἑκάστῳ τῶν στοιχείων τὸ ἴδιον ἀποδούς, τὸ θερμὸν τῷ θερμῷ, τὸ ψυχρὸν τῷ ψυχρῷ, τὸ ξηρὸν τῷ ξηρῷ, τὸ ὑγρὸν τῷ ὑγρῷ· καὶ οὕτως διαλύσας ἀπ' αὐτοῦ πάλιν τὸ ἔνσαρκον σῶμα ἀνέπτη εἰς τὸν οὐρανὸν ὅθεν καὶ ἧκε.

Pseudotertullian.

Christum neque in phantasmate dicit fuisse sicut Marcion neque in substantia veri corporis ut evangelium docet, sed ideo quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aëream contexuisse.

hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuata fuissent in ascensu reddidisse, et hic dispersis quibusque corporis sui partibus in coelo spiritum tantum reddidisse.

Philastrius.

dicit autem Christum in carne apparuisse, non tamen sicut Valentinus de coelo carnem deposuisse.

ait etiam post passionem non carnem surrexisse, sed de quatuor elementis, id est de sicco [et humido] calido et frigido accepisse Christum et in resurrectione iterum reddidisse elementis quae de mundo acceperat, eaque in terram dimisisse, ipsum autem in caelum sine carne ascendisse asserit.

Die beiden parallelen Texte erscheinen offenbar als Auszüge des Textes bei Epiphanios, aus welchem wir nur das unmittelbar Entsprechende ausgehoben haben [1]). Auch der Text bei Pseudorigenes VII, 38, ist nur eine Ueberarbeitung desselben Grundtextes, welche im Vergleiche mit den Excerpten ausführlicher gerathen ist vgl. z. B. *τὸν δὲ Χριστὸν ἐκ τῆς ὑπέρθεν δυνάμεως κατεληλυθέναι τουτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, κἀκείνου αὐτὸν*

[1]) Bemerkenswerth ist bei Pseudotert. jedoch der Ausdruck sideream carnem et aëream, der wohl nicht auf Rechnung des Epitomators kommt, sondern aus der Quelle stammt, vgl. Tertull. de carne Christi 6: de sideribus inquiunt et de substantiis superioris mundi mutuatus est corpus.

Digitized by Google

εἶναι υἱόν mit Epiphanios: Χριστὸν δὲ ἥκειν φῆς ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν υἱὸν ὄντα τοῦ ἄνω ἀγαθοῦ θεοῦ, wo der Ausdruck ἐκ τῆς ὑπέρθεν δυνάμεως, der sicher in der Quelle stand, nur weggelassen ist. Im Folgenden hat Pseudorigenes jedenfalls geändert, wie namentlich die Vertauschung des Ausdrucks ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων mit ἐκ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν zeigen kann. Die Worte καὶ ἐν τούτῳ τῷ σώματι λαθόντα τὰς κοσμικὰς ἐξουσίας βεβιωκέναι ὃν ἐβίωσε χρόνον ἐν κόσμῳ mögen vielleicht auch in der Hauptsache aus dem Grundtexte stammen und von Epiphanios nur weggelassen sein. Die folgenden Worte bei Pseudorigenes αὖθις δὲ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνασκολοπισθέντα — θανεῖν κτλ. stimmen nur sachlich mit dem Texte bei Epiphanios, doch scheint hier Pseudorigenes freier gestaltet zu haben, wie eine Vergleichung der übrigen Epitomatoren unter einander zeigt [1]).

Einzelne Weglassungen und kleinere Aenderungen abgerechnet, hat also Epiphanios hier den Text Hippolyts wörtlich wiedergegeben. Nur müssen die Bemerkungen über die Auswahl im Gebrauche der Bibelstellen von Epiphanios hier aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange gerissen, und der Kürze halber gleich an die Worte ὑποδείξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά ἐστι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα καὶ ποῖά ἐστι τὰ ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ angeschlossen sein. Freilich hat auch Pseudotertullian die ursprüngliche Ordnung schwerlich genau bewahrt. Die Worte legem et prophetas repudiat schiebt derselbe zwischen die Darstellung der Principienlehre und der Christologie, den Satz solo utitur et apostolo sed Marcionis, id est non toto gar zwischen hic carnis resurrectionis negat, und das hiermit streng zusammengehörige animarum solarum dicit salutem ein. Die richtige Stellung scheint die erstere zu sein, vgl. Pseudorigenes, der an

[1]) Anders werden wir über die Angabe des Pseudorig. urtheilen müssen, dass der Gott oder vielmehr „Engel," welcher zu Moses geredet, ein πύρινος sei und noch unterschieden vom Demiurgen, und dass Apelles ausser diesen noch einen Urheber des Bösen angenommen habe. Hier liegt jedenfalls eine, wenn auch wohl theilweise missverstandene Notiz der Quelle zu Grunde. Auch Tertull de carne Christi 8 erwähnt den igneus, identificirt ihn aber mit dem praeses mali. Zur Sache vgl. meinen Gnosticismus S. 168.

Digitized by Google

derselben Stelle Folgendes bietet: *νόμον δὲ καὶ προφήτας δυσφημεῖ, ἀνθρώπινα καὶ ψευδῆ φάσκων τὰ γεγραμμένα, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται.* Epiphanios bietet noch den Spruch *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται*, welchen Apelles auf die richtige Scheidung des Echten und Unechten in der Schrift beziehe und die wohl wörtlich aus Hippolyt entnommene Aeusserung des Apelles *χρῶμαι γάρ φησιν ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα* [1]).

Nach dem Allen kann von einer vollständigen Wiedergabe des von Hippolyt über Apelles Gesagten durch Epiphanios keine Rede sein. Ausser dem Besprochenen erwähnt er von den Lehren des Apelles nur noch die auch von Pseudotertullian berührte Verwerfung der Auferstehung der Leiber: *τὰ ὅμοια δὲ τῷ ἑαυτοῦ ἐπιστάτῃ Μαρκίωνι περί τε τῆς ἄλλης σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐδογμάτισε, φάσκων μὴ εἶναι ἀνάστασιν νεκρῶν.* Die nächsten Worte *καὶ τὰ ἄλλα ὅσαπερ ἐπὶ τῆς γῆς ἔδοξεν ὁμοίως δογματίζειν* sind dunkel und jedenfalls verderbt.

Dagegen zeigt nun Pseudotertullian, dass Hippolyt ausserdem auch noch der eignen Schriften des Apelles, der *φανερώσεις*, welche er von der Prophetin Philumena empfangen haben wollte und der *συλλογισμοί* gedacht hat: habet praeterea privatas sed extraordinarias lectiones suas, quas appellat Phaneroseis, Philumenis cuiusdam puellae quam quasi prophetissam sequitur, habet praeterea suos libros quos inscripsit Syllogismorum, in quibus probare vult quod omnia quaecunque Moyses de deo scripserit vera non sint sed falsa sint. Pseudorigenes hat im *ἔλεγχος* nur die erstere Notiz bewahrt *Φιλουμένης δέ τινος λόγοις προσέχει ὡς προφήτιδος φανερώσεσι*, vgl. auch Tertullian de praesc. 30. de carne Christi 6 und Rhodon bei Eusebios l. c. Dagegen im Summarium (X, 20) sagt er ausdrücklich *οὗτος κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε*, vgl. auch Rhodon a. a. O., welche ebenfalls seine *συγγράμματα* gegen das A. T. erwähnt [2]).

---

[1]) Wie Tertull. de carne Christi c. 6 lehrt, bezieht sich dies ausdrücklich auch auf das A. T., dem er trotzdem dass er den Gott des Moses und der Propheten verwarf, Beweise entlehnte. Vgl. auch das ähnliche Verfahren Lucans (Epiph. haer. 43, 1).

[2]) Bemerkenswerth sind jedenfalls noch die zahlreichen sachlichen

Digitized by Google

Von besonderer Wichtigkeit ist aber in dem Abschnitte über Apelles noch die Widerlegung. Es bedarf nur eines sorgfältigen Aufmerkens auf Stil und Gedankengang, um zu bemerken, wie auffallend dieselbe von dem gewöhnlichen ketzerrichterlichen Geschwätz des Epiphanios absticht. Statt des Geschimpfes haben wir eine ruhige nüchterne Entwickelung, statt frommer Tiraden ein verständiges, oft scharfsinniges und treffendes Urtheil. Hierzu kommt, dass die Widerlegung zum Theile Gegenstände verhandelt, welche vorher gar nicht oder doch nur mittelbar berührt waren. So wird ausführlich die Ansicht erörtert, dass die menschlichen Leiber vom Demiurgen herrühren, dsgl. die Lehre vom Seelenfall, in der dem Apelles eigenthümlichen Wendung, dass die Seelen vom ἀγαθὸς θεός zum sittlichen Handeln entsendet worden, bei ihrem Eintritte in die Welt aber zum Bösen abgefallen seien [2]). Scheint schon hiernach nur die Annahme übrig zu bleiben, dass Epiphanios sich auch bei der Widerlegung des Apelles mit fremden Federn geschmückt habe, so wird dies zur Gewissheit durch die Worte zu Anfang von c. 7: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ῥηθέντων, τίς ἔτι μοι χρεία ἐστὶ κατατρίβεσθαι περὶ τούτου τοῦ ζωπύρου σφηκίου καὶ οὐδενὸν ὄντος ἀνατροπῆς ἕνεκα ἢ ἄλλης τινὸς πραγματείας; Dieser Satz wird zum Verräther. Epiphanios hat bis hierher

---

und theilweise auch wörtlichen Berührungen Tertullians mit den Epitomatoren Hippolyts. Tertullian aber verfasste gegen Apelles nach seinem eignen Zeugnisse de carne Christi c. 8 eine besondere Schrift, welche, da sie höchst wahrscheinlich später entstanden sein wird als das σύνταγμα Hippolyts, ganz wohl unter Mitbenutzung des letzteren geschrieben sein kann.

[2]) Vgl. hierzu die Darstellung bei Tertullian, de carne Christi 8: Apelleiaci carnis ignominiam praetendunt maxime, quam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructam. de anima 23: Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercoelestibus sedibus ab igneo angelo deo Israelis et nostro qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem. Der Unterschied dieser Darstellung von der bei Epiph. vorausgesetzten Lehre ist dieser, dass hier der Urheber der Leiber mit dem πύρινος identisch ist, während bei Epiph. der Demiurg die Leiber erschafft. Da aber beide Mächte nach Hippolyt wohl verschieden waren, so muss man wohl annehmen, dass nach ihm Apelles nur die Verlockung der Seelen zum Bösen, nicht aber die Bekleidung mit den Leibern dem πύρινος zuschrieb.

Digitized by Google

zum Theil excerpirend, zum Theil wörtlich abschreibend, sich an seine Quelle (doch wie gewöhnlich ohne sie zu nennen) gehalten, und fügt nun im eignen Namen hinzu: Da dies sich nun so verhält und (von meinem Gewährsmanne) erschöpfend gesagt worden ist, so habe ich meinerseits nicht nöthig, mich mit der Widerlegung abzumühn. Uebrigens braucht man nur die mitgetheilten Worte und das Nächstfolgende zu lesen, um sich zu überzeugen, dass von hier an die eignen Bemerkungen des Epiphanios beginnen, welche ganz in seinem eigenthümlichen Geschmacke gehalten sind. — Eine nähere, namentlich auf das Stilistische eingehende Untersuchung der 6 ersten Kapitel wird das gefundene Resultat nur bestätigen können. Indem wir uns jedoch begnügen, die Quelle dieses Abschnittes nachgewiesen zu haben, fügen wir nur hinzu, dass Hippolyt freilich hier so-wenig wie anderwärts mit wörtlicher Treue abgeschrieben ist. Vielmehr zeigt schon die Fassung der christologischen Sätze (z. B. c. 4 *τὸν ἀεὶ ὄντα σὺν αὐτῷ θεὸν λόγον υἱὸν μονογενῆ, ἐξ αὐτοῦ ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως γεγεννημένον, ἅμα δὲ καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα τὸ οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ ἰδίου υἱοῦ*), dass Epiphanios hie und da den Text Hippolyts den Anforderungen der späteren Orthodoxie conformirt hat.

23. Severianer (haer. 45).

Dass Epiphanios die Severianer in keinem alten Ketzerverzeichnisse fand, beweist der schon mehrfach in ähnlichen Fällen zum Verräther gewordene Umstand, dass er nicht recht weiss, wie er sie einordnen soll: *τούτους καθεξῆς (Σευῆρος) ἕπεται ἤτοι σύγχρονος ἤτοι παρὰ τὸν χρόνον· οὐκ ἔχω γὰρ περὶ τοῦ χρόνου αὐτοῦ ἀσφαλῶς λέγειν, πλὴν σύνεγγυς ἀλλήλων ἦσαν.* Die Secte wird weder von Irenäus, noch von einem der übrigen Epitomatoren Hippolyts erwähnt. Eusebios gedenkt ihrer zwar (h. e. IV, 29 vgl. Theodoret h. f. 1, 21), aber grade die Angaben des Eusebios sind bei Epiphanios nicht benutzt. Nach Epiphanios sind die Severianer eine ophitische Secte, welche mit den haer. 37 erwähnten Ophiten, aber auch mit den Phibioniten, Archontikern und dem Gnostiker Justinus verwandt gewesen sein muss, sich aber von allen verwandten Parteien durch ihre

Digitized by Google

strenge Askese unterschied. In dem letztern Punkte berühren sich die Severianer des Epiphanios mit der gleichnamigen Partei des Eusebios, welcher sie mit den „Enkratiten“, deren Stifter Tatian sein solle, zusammenbringt. Auf die Existenz eines Sectenstifters Severus ist trotz der Behauptungen beider Berichterstatter nicht mit Zuversicht zu rechnen, vielmehr wird dieser Name ursprünglich appellative Bedeutung haben, und nichts als die asketische Strenge bezeichnen. Dann konnten aber freilich sehr verschiedenartige Parteien, „Severianer“ genannt werden. Die Severianer des Eusebios hängen nun offenbar mit Tatian, an den Eusebios sie anschliesst, ebensowenig wie mit den Severianern des Epiphanios zusammen, sondern sind einfach Ebioniten, welche Gesetz, Propheten und „Evangelium“ festhielten, dagegen die Autorität des Paulus, die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte verwarfen. Ihre Askese wird aus essäischen Anschauungen erklärt werden müssen, wohin auch die ihnen nachgesagte eigenthümliche Schriftauslegung weist, welche sicher auch mit der Unterscheidung echter und unechter Bestandtheile in der Schrift Hand in Hand ging. Ein gewisser Zusammenhang mit dem Judenchristenthum kann freilich auch bei den Severianern des Epiphanios stattgefunden haben, doch wird derselbe nicht grösser gewesen sein, als bei den älteren ophitischen Parteien überhaupt. Ausser den Lehren und asketischen Grundsätzen seiner Severianer erwähnt Epiphanios noch, dass sie apokryphische Schriften gebraucht hätten, aber auch theilweise die biblischen Bücher, obwohl sie aus diesen nur was ihnen zusagte, auswählten und in ihrem Sinne deuteten [1]. In dem letzteren Stücke zeigt sich eine Berührung mit den Angaben des Eusebios, die aber viel zu wenig charakteristisch ist, um auf schriftstellerische Abhängigkeit des Epiphanios von dem Berichte des Kirchenhistorikers zu deuten.

---

[1]) *κέχρηνται δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ ἀποκρύφοις τισίν, ὡς καὶ ἀκηκόαμεν· ἀλλὰ καὶ ἐν μέρει ταῖς ῥηταῖς βίβλοις λεξιθηροῦντες ἐκεῖνα μόνα, ἅτινα κατὰ τὸν νοῦν αὐτῶν παραπλέκοντες ἑτέρως μεταχειρίζονται.* Die *ῥηταὶ βίβλοι* im Unterschiede von den *ἀπόκρυφα* oder den Geheimschriften sind die anerkannten, im öffentlichen Gebrauche befindlichen Schriften des A. und N. T., die *βιβλία δεδημοσιευμένα*. Ebenso z. B. haer. 55, 2 (*ῥηταὶ γραφαί*) c. 3. (*ῥηταὶ βίβλοι*) 61, 1. u. ö.

Die wirkliche Quelle, aus welcher Epiphanios seine Nachrichten schöpfte, scheint im Allgemeinen keine audere zu sein, als die für die Phibioniten und Archontiker benutzte. Auf mündliche Kunde führt das *ὡς καὶ ἀκηκόαμεν*, c. 4 (womit c. 1, zu vergleichen ist *ὡς* [l. *ὅμως*] *δὲ τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα διηγήσομαι*, durch welche Wendung freilich ebenso gut schriftliche, wie mündliche Kunde bezeichnet sein kann). Allerdings aber hat es Epiphanios hier nicht wie haer. 26 und 40 mit Häretikern, von denen er aus Autopsie berichten könnte, zu thun; denn er vermuthet c. 4, die ganze Partei sei erloschen, und höchstens *ἐν τοῖς ἀνωτάτω μέρεσιν* möchten sich noch Ueberreste finden. Da andrerseits eine eigne schriftliche Quelle nicht nachweislich, auch wenig wahrscheinlich ist, so werden wir annehmen dürfen, dass Epiphanios selbst bei seinen Forschungen über die ophitischen Parteien in Aegypten, Palästina und Kypros von den mitgetheilten Sectenmeinungen, sei es durch Lectüre der betreffenden Geheimschriften, sei es durch mündliche Mittheilungen Kunde erhielt, und dieselben nur für eine besondere Häresis versparte, weil ihm die hier erwähnte asketische Strenge so wenig mit dem, was er sonst über seine Phibioniten und Archontiker wusste oder zu wissen glaubte, zusammenstimmt. Die Uebertragung des Namens Severianer auf diese „Strengen" mag auf einer Erinnerung an die von Eusebios erwähnten Enkratiten beruhn, und kommt wohl jedenfalls auf des Ketzerrichters eigene Rechnung. Der Umstand, dass er die „Strengen" unter den Ophiten zu einer besonderen Secte stempelte, wird auch schliesslich den Schlüssel bieten zu der vagen Notiz *κέχρηνται δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ ἀποκρύφοις τισίν.* Diese *ἀπόκρυφα* waren vermuthlich keine andern, als die in den Händen der verwandten Parteien befindlichen, deren Epiphanios selbst des Oefteren gedenkt: er meint aber, diese Bücher hätten in sittlicher Beziehung grade das Gegentheil gelehrt von dem was die „Severianer" wollten, könnten also unmöglich mit den von den letztern benutzten Geheimschriften identisch sein.

Digitized by Google

24. Tatian und Enkratiten (haer. 46 und 47).

Vgl. Iren. haer. I, 28, 1. (Pseudorig. VIII, 17. X, 18). Pseudotertull. haer. 20. Philastr. haer. 48. — Nach Besprechung der Severianer kehrt Epiphanios zu seiner Grundschrift zurück, in welcher Tatian unmittelbar auf Apelles folgte. Daher die chronologische Bestimmung wieder sehr schwankend ausfällt: *Τατιανός τις ἀνέστη τούτους διαδεξάμενος, ἤτοι κατὰ τοὺς αὐτῶν χρόνους ὢν ἢ μετ' αὐτούς.* Dass Hippolyt auch hier Quelle ist, zeigen die Uebereinstimmungen mit Pseudotertullian und Philastrius.

Epiphanios.	*Philastrius.*	*Pseudotertullian.*
αἰῶνάς τινας κατὰ τοὺς μύθους Οὐαλεντίνου καὶ ἀρχάς τινας καὶ προβολὰς καὶ αὐτὸς εἰσηγήσατο.	dicens aeonas quosdam de coelo fuisse prolatos,	totus enim secundum Valentinum sapit,
. . . καὶ πρῶτον μὲν φάσκει μὴ σώζεσθαι τὸν Ἀδάμ. . . . καὶ εἰ ὁ Ἀδάμ οὐ σώζεται, τὸ φύραμα, οὐδὲ τι τοῦ φυράματος σώζεται.	addens etiam hoc, Adam patrem nostrum protoplastum non salvari.	adiiciens illud, Adam nec salutem consequi posse; quasi non si rami salvi fiunt, et radix salva sit.

Die Notiz über die Aeonen, welche Tatian wie Valentin gelehrt, ist von Epiphanios aus dem durch die beiden anderen bezeugten Zusamenhange losgelöst, und wohl unter dem Einflusse der Worte des Irenäus geschrieben *αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας.* Auch die Wendung *πρῶτον μὲν φάσκει μὴ σώζεσθαι τὸν Ἀδάμ* ist aus Irenäus zu erklären: *ἀντιλέγουσί τε (οἱ Ἐγκρατῖται) τῇ τοῦ πρωτοπλάστου σωτηρίᾳ· καὶ τοῦτο νῦν ἐξευρέθη παρ' αὐτοῖς, Τατιανοῦ τινος πρώτως ταύτην εἰσενεγκάντος τὴν βλασφημίαν* vgl. ebendaselbst weiter unten: *τῇ δὲ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἀντιλογίαν ποιησάμενος.* Dagegen stimmen Pseudotertullian und Philastrius wie in der Ordnung, so auch im Satzgefüge (addens etiam hoc *Philastrius.* adiiciens illud *Pseudotertullian*) überein. Mit Pseudotertullian berührt sich endlich Epiphanios in der Widerlegung, wenngleich beide verschiedene Bilder gebrauchen, jener das Bild von der Wurzel und den Aesten, dieser das vom Sauerteig und

Digitized by Google

von dem was vom Sauerteige genommen ist [1]). Bei Hippolyt standen wahrscheinlich beide Bilder neben einander. Ueber die asketischen Grundsätze Tatians erwähnt Pseudotertullian nichts, dagegen sagt Philastrius: qui etiam generationem hominum execratur et ius nuptiarum legitimum abiicit, idque iuris a deo statutum non confitetur [2]). Epiphanios berührt sich mit dieser jedenfalls aus Hippolyt geschöpften Wendung nur in der Widerlegung: *φάσκει γὰρ τὸν γάμον εἶναι οὐκ ἐκ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ πορνείαν εἶναι αὐτὸν καὶ μύσος* und gleich nachher [ὁ] *κατ' αὐτὸν λόγος, ὅτι ἀθέμιτός ἐστιν ὁ γάμος.* Dagegen in der Darstellung schreibt er *τὸν δὲ γάμον πορνείαν καὶ φθορὰν ἡγεῖται, φάσκων μηδὲν διαλλάττειν πορνείας τὸν γάμον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ εἶναι.* Dies scheint ein Mischtext aus Irenäus und Hippolyt zu sein; wenigstens berührt sich der erste Satz wörtlich mit Irenäus: *τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν . . . ἀναγορεύσας.*

Ueber die Lebensverhältnisse des Tatian berichten Pseudotertullian, Philastrius und Irenäus einstimmig, dass er ein Schüler des Märtyrers Justin gewesen, und erst nach dem Tode desselben von seiner Lehre abgefallen sei. Ausführlicheres noch erzählt Epiphanios, nach welchem er ein Syrer von Geburt war, und seine Lehre zuerst ums 12. Jahr des Antoninus Pius (um 150!) in Mesopotamien verbreitete, nachdem er nach dem Tode Justins von Rom in den Orient zurückgekehrt sei. Den grössten Anhang habe er aber in Antiochia, Kilikien und Pisidien gefunden. Vermuthlich sind diese Nachrichten zum Theil aus Hippolyt entlehnt, ebenso vielleicht die weiteren Notizen vom Diatessaron und von dem Gebrauche des Wassers statt des Weines beim Abendmal. Auch in der Widerlegung mag Vieles noch aus derselben Quelle geflossen sein. Eigne Zuthat

[1]) Der Ausdruck *φύραμα* kommt in demselben Sinne gebraucht auch in dem von Theodoret aufbewahrten Fragmente Hippolyts aus einem Briefe *πρὸς βασιλίδα τινά* vor (p. 90 ed. Lagarde): *ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος σάρκα λαβὼν ὁ σωτὴρ ἤγειρε ταύτην.*

[2]) Die vorhergehenden Worte aeonas autem nuncians sicut Marcion deliravit würden zwar wenn man mit Oehler abstinentiam für aeonas liest, einen richtigen Sinn bieten, indessen ist bei einem Schriftsteller, welcher den Tatian in die Zeit nach der decianischen Verfolgung versetzt, keine Correctheit in diesen Dingen zu erwarten.

Digitized by Google

des Epihpanios ist die nähere Zeitbestimmung und die haer. 47 bei den Enkratiten wiederholte Angabe über die Verbreitung seiner Anhänger, d. h. eben der Enkratiten in Antiochien, Kilikien und Pisidien. Die Ableitung der Enkratiten von Tatian ergab sich aus Irenäus. Philastrius und Pseudotertullian erwähnen sie überhaupt nicht, dagegen zählt sie auch Pseudorig. VIII, 20 als besondere Secte auf. Die Angaben des letzteren gehen nicht viel über Irenäus hinaus, nach welchem sich die Enkratiten der Ehe und des Fleischgenusses enthielten: die beiden einzigen Zusätze, dass sie Wasser statt Wein getrunken hätten, in der Lehre aber rechtgläubig gewesen wären, brauchen nicht auf einer besonderen Quelle zu beruhn. Dagegen weiss Epiphanios nicht nur, dass seine Enkratiten die Ehe und den Genuss von Fleisch und Wein für teuflisch erklärten, sondern spricht auch von den bei ihnen im Gebrauche befindlichen Schriften, den acta Andreae et Joannis, den acta Thomae und andern Apokryphen (*ἀποκρύφοις τισί*), ihrer theilweisen Benutzung des A. u. N. T., und ihren gnostischen Lehren. Was über diese letzteren gesagt ist, *φάσκουσι δὲ καὶ οὗτοι ἀρχάς τινας εἶναι τήν τε τοῦ διαβόλου ἀντικειμένην πρὸς τὰ τοῦ θεοῦ ποιήματα καὶ μὴ ὑποτασσόμενον θεῷ, ἀλλὰ ἰσχύοντα καὶ πράττοντα ὡς κατὰ ἰδίαν ἐξουσίαν καὶ οὐχ ὡς ἐν παρεντροπῇ γενόμενον* — macht ganz den Eindruck, nur eine kurze Zusammenfassung dessen zu sein, was haer. 45 über die Severianer berichtet worden war. Auch die Bemerkung, dass sie sich *ἀποκρύφοις τισί*, vom A. u. N. T. aber nur der Aussprüche, die ihnen behagten, bedient hätten, ist nur eine Wiederholung des bei den Severianern Gesagten. Wenn nun Epiphanios c. 1. die Gegenden, in welchen die „Enkratiten“ zu seiner Zeit sich aufhielten, genau beschreibt — Pisidien und Phrygien, aber auch in einigen Strichen von „Asien,“ Isaurien, Pamphylien, Kilikien, Galatien, dem syrischen Antiochien und Rom — so wird er hierüber jedenfalls sichere Kunde erhalten haben. Nur muss man dabei die Weitschichtigkeit des Ausdruckes „Enkratiten,“ und die Möglichkeit, dass hiermit ziemlich verschiedenartige Parteien zusammenbegriffen sein können, in Anschlag bringen. Jedenfalls waren die von Epiphanios berichteten gnostischen Meinungen wenigstens bei einem Theile jener Enkratiten noch

Digitized by Google

zu seiner Zeit zu Hause; wenn er aber doch wieder von den mit jenen identischen, jedenfalls sehr nahe verwandten Severianern berichtet, dass sie entweder schon ganz ausgestorben oder doch nur in kümmerlichen Ueberresten in den „Gebirgsgegenden“ vorhanden seien, so gibt er dies, wie schon bemerkt, eben nur als Vermuthung, zu der er wahrscheinlich dadurch geführt worden ist, dass der ältere Name Severianer zu seiner Zeit überhaupt nicht mehr üblich war. Aus dem engen Zusammenhange jener Severianer mit den von Epiphanios beschriebenen Enkratiten erklärt sich schliesslich auch, warum er jene unmittelbar vor Tatian und die Enkratiten gestellt hat. Sie galten ihm offenbar für eine nahe verwandte, aber ältere Partei, daher er kein Bedenken trägt, ohne Weiteres den Tatian von ihnen abzuleiten.

25. Kataphryger und Quintillianer (haer. 48 u. 49).

Vgl. Pseudotertull. haer. 21. Philastr. haer. 49. Pseudorig. VIII, 19. X, 25. 26. Der Text Hippolyts liegt in verschiedenen Bearbeitungen vor, welche einander gegenseitig ergänzen. Pseudotertullian und Pseudorigenes scheiden zwei verschiedene Klassen, von denen die eine in der Lehre vom Vater und Sohn rechtgläubig sei, die andre dagegen patripassianischen Ansichten huldige. Pseudotertullian bezeichnet die Einen als Anhänger des Proklos, die Andern als Anhänger des Aeschines. Ausserdem spricht Pseudotertullian von der communis blasphemia beider Parteien, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelio protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora et maiora. Dies wird ausführlicher bei Pseudorigenes so ausgedrückt: . . . *ὑπὸ γυναικῶν ἠπάτηνται, Πρισκίλλης τινὸς καὶ Μαξιμίλλης καλουμένων, ἃς προφήτιδας νομίζουσιν, ἐν ταύταις τὸ παράκλητον πνεῦμα κεχωρηκέναι λέγοντες, καί τινα πρὸ αὐτῶν Μοντανὸν ὁμοίως δοξάζουσιν ὡς προφήτην . . . μήτε τὰ ὑπ' αὐτῶν λελαλημένα λόγῳ κρίναντες, μήτε τοῖς κρῖναι δυναμένοις προσέχοντες, ἀλλ' ἀκρίτως τῇ πρὸς αὐτοὺς πίστει προσφέρονται, πλεῖόν τι δι' αὐτῶν φάσκοντες μεμαθηκέναι ἢ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων. ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα*

Digitized by Google

ταῦτα τὰ γύναια δοξάζουσιν, ὡς τολμᾶν πλεῖόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι. Pseudotertullian verkürzt, Pseudorigenes paraphrasirt. Letzterer nennt die von Pseudotertullian weggelassenen Prophetinnen, erwähnt aber nichts von der Unterscheidung zwischen spiritus sanctus und paracletus. Letzteres scheint auch nur ein Missverständniss des Epitomators zu sein (vgl. Tertullian de pudic. 12, de monogam. 3), welches darauf beruhte, dass nach montanistischer Anschauung die Fülle des Geistes erst „in den letzten Tagen" ausgeschüttet worden war. Ein anderer, näher mit Pseudorigenes als mit Pseudotertullian zusammentreffender Auszug des Grundtextes liegt bei Philastrius vor: quosdam autem suos prophetas, id est Montanum nomine, et Priscillam et Maximillam annunciant, quos neque prophetae neque Christus nunciavit. addunt etiam plenitudinem sancti Spiritus non per apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos pseudoprophetas aestimant impertitam et separant se a catholica ecclesia per illos suos pseudoprophetas et falsos doctores.

Der Hauptanstoss, welchen Hippolyt an dem Montanismus nahm, ist seine Lehre von der neuen Prophetie, sofern dieselbe im Gegensatze zu den kirchlichen Charismen sich geltend machte und Neues und Mehreres selbst über Christus und die Apostel hinaus anzuordnen sich unterfing. Nur aus diesem Grunde verwirft er auch die neuen Feste und Fasten, die *ξηροφαγίαι* und *ῥαφανοφαγίαι* der Montanisten, welche das Einzige sind, was Pseudorigenes noch ausserdem tadelnd erwähnt. Dagegen stand er mit seiner Lehre von der Fortdauer der *χαρίσματα*, mit seinen — nur weiter hinausgerückten — eschatologischen Hoffnungen und seinen Disciplinargrundsätzen selbst auf montanistischer Seite. Auch was Philastrius ausserdem erwähnt, die Todtentaufe, die Verehrung von Pepuza, und die öffentliche Feier gewisser Mysterien, enthält nichts was nicht auch Hippolyt trotz seines halbmontanistischen Standpunktes den Kataphrygern hätte zum Vorwurfe machen müssen. Ueber das Märchen vom nadeldurchstochenen Knaben s. u.

Mit Philastrius stimmt was Epiphanios c. 1 und 14 von den Kataphrygern erzählt, sehr genau zusammen.

Digitized by Google

Philastrius.	*Epiphanios.*
Isti prophetas et legem accipiunt, **patrem** et filium et spiritum confitentur, carnis resurrectionem exspectant, quae et catholica ecclesia praedicat; quosdam autem suos prophetas id est Montanum nomine et Priscillam et Maximillam annunciant... et separant se a catholica ecclesia per illos suos pseudoprophetas et falsos doctores.	οὗτοι γὰρ οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται πᾶσαν γραφὴν παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην, καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσι. Μοντανὸν δέ τινα προφήτην αὐχοῦσιν ἔχειν καὶ Πρίσκιλλαν καὶ Μαξίμιλλαν προφήτιδας . . . περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἀπέσχισαν δὲ αὐτοὺς προσέχοντες πνεύμασι πλάνης καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ὅτι δεῖ ἡμᾶς φησὶ [l. φασὶ] καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.

Offenbar hat hier Epiphanios also dieselbe Grundschrift benutzt. Und dasselbe wird wohl auch noch in den nächsten Worten der Fall sein, wo er die wahren und die falschen *χαρίσματα* zu unterscheiden fordert und sich auf das Wort *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐστὶν ἐκ τοῦ θεοῦ* beruft, vgl. die obigen Worte des Pseudorigenes, wo den Kataphrygern vorgeworfen wird, dass sie weder selbst die Prophetenstimmen prüften noch denen, welche sie zu prüfen vermöchten, Gehör gäben.

Ebenso scheinen nun die c. 14 enthaltenen Bemerkungen wenigstens zum Theil aus derselben Quelle wie der Text des Philastrius geschöpft zu sein. Mit den Worten hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant, Pepuzam villam suam quae sic dicitur, in Phrygia, Hierusalem appellant vgl. Epiphanios *τιμοῦσι δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ τόπον τινὰ ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πεπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν, νῦν δὲ ἠδαφισμένην, καί φασιν ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνωθεν Ἰερουσαλήμ. ὅθεν ἐκεῖ ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁγιάζουσιν ὡς ὑπολαμβάνουσιν.* Die Todtentaufe welche sich aus der eschatolog. Hoffnung der Montanisten erklärt, ist von Epiphanios übergangen (ebenso wie das von Philastrius vorher über die plenitudo spiritus Bemerkte), dagegen gibt uns erst Epiphanios den Schlüssel zu den dunklen Worten publice mysteria celebrant. Gemeint werden heilige Handlungen sein, welche unter freiem Himmel an der Stätte, wo man die Herabkunft des himmlischen Jerusalems erwartete, begangen wurden. Ob dagegen das von Epiphanios ebenso

Digitized by Google

wie von Philastrius zum Schlusse erwähnte Märchen vom nadeldurchstochenen Knaben aus der gemeinsamen Quelle stamme, muss zweifelhaft bleiben. Eine wörtliche Berührung findet nicht statt, und Epiphanios selbst erwähnt es erst nach anderweiten, wohl sämmtlich aus mündlicher Ueberlieferung geflossenen Angaben, obendrein zweifelnd, ob die Geschichte sich auf die Kataphryger oder auf ihre Doppelgänger, die Quintillianer beziehe. Auch muss man Bedenken gegen die Annahme tragen, dass Hippolyt, dessen halbfreundliche Stellung zum Montanismus auch sonst bezeugt ist (Stephan Gobarus ap. Photium cod. 232) eine so gehässige Anklage wider denselben erhoben haben sollte. Vermuthlich haben also beide Berichterstatter diese Geschichte aus der mündlichen Tradition ihrer Zeit, welche wie die zahlreichen Angaben ihres Zeitgenossen Hieronymus lehren, grade mit den Montanisten sich noch ziemlich lebhaft beschäftigte.

Hiernach darf es als ausgemacht gelten, dass unter den Quellen des Epiphanios für den Abschnitt über die Kataphryger jedenfalls auch das *σύνταγμα* Hippolyts sich befunden hat, nicht blos für die Anordnung — worüber ohnehin kein Zweifel sein kann — sondern auch für die Darstellung selbst. Dagegen ist es sehr schwierig, die Frage zu entscheiden, welche Quellen er noch ausserdem benutzt haben möge. Kap. 15 bemerkt er, dass er „von jeder Ketzerei" berichte, *ἅ τε δι᾽ ἀκοῆς ἅ τε διὰ συγγραμμάτων, ἅ τε ὑπὸ ἐγγράφων, ἅ τε ὑπό τινων ἀληθῶς πιστωσαμένων τὴν ἡμῶν ἔννοιαν κατειλήφαμεν.* Was zwischen *συγγράμματα* und *ἔγγραφα* für ein Unterschied sein soll, ist schwer zu begreifen, wahrscheinlich müssen die Worte *ἅ τε διὰ συγγραμμάτων*, welche Dindorf auf die Auctorität des cod. Ven. hin aufgenommen hat, wieder gestrichen werden. Jedenfalls benutzte Epiphanios auch für die Montanisten mündliche und schriftliche Quellen. Auf mündlicher Ueberlieferung oder auf glaubwürdigen Zeugnissen Solcher, „welche seine eignen Muthmassungen wahrheitsgetreu verbürgten", beruht jedenfalls, was 48, 14 über die Wohnsitze der Partei — Kappadokien, Galatien, Phrygien, Kilikien und Konstantinopel — bemerkt wird. Ebendaselbst wird der Name *Τασκοδρουγῖται* und die Ausdeutung desselben ebenfalls auf mündlicher Kunde beruhen

und dasselbe gilt wie schon bemerkt, wohl auch von dem angeblichen Knabenopfer; bei beiden Nachrichten ist Epiphanios zweifelhaft, ob er sie auf die Kataphryger oder auf seine Quintillianer beziehen soll.

Dagegen scheint nun der ganze grosse Abschnitt c. 2—13 aus einer zweiten schriftlichen Quelle geflossen zu sein. Die Beschaffenheit der Nachrichten, namentlich der mitgetheilten montanistischen Orakelsprüche verbürgt ihr Alter und ihre Glaubwürdigkeit. Die benutzte Schrift bekämpfte die montanistische Prophetie nach verschiedenen Beziehungen, besonders aber wegen ihres ekstatischen Charakters, und widerlegte ausführlich die angeblichen Schriftzeugnisse für die ekstatische Weissagung. Die Polemik gegen das montanistische Verbot der zweiten Ehe und gegen die angebliche Blasphemie Montans, der sich für Gott - Vater ausgegeben habe, war in der Quelle offenbar nur von untergeordneter Bedeutung. Nun passt aber diese ganze, so ins Einzelnste eingehende Discussion über die Ekstase als Merkmal der wahren Prophetie nur in die Zeit des heissesten Streites selbst, nicht aber in irgend eine spätere, den brennenden Tagesfragen von damals bereits ferner gerückte Epoche. Da obendrein die Polemik wiederholt und in der eingehendsten Weise Argumente für die Ekstase widerlegt, welche nachweislich grade damals zum Oeftern aus montanistischem Munde vernommen wurden, (vgl. c. 4 die Beweiskraft der Stelle Gen. 2, 21 *ἐπέβαλε κύριος ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε* und dazu Tertullian de anima 11.), so kann gar kein Zweifel sein, dass Epiphanios nicht blos die montanistischen Orakelsprüche, sondern auch die so eingehende Widerlegung ihrer ekstatischen Prophetie aus einem zeitgenössischen Buche wider die Montanisten abgeschrieben hat. Nun wissen wir aber aus Eusebios (H. E. V, 17) von einer eignen Schrift des Miltiades *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*, und die uns erhaltenen Excerpte aus dieser Schrift passen, obwohl sie bei Epiphanios nicht gefunden werden, doch vortrefflich in den Gedankengang seiner Widerlegung herein. So heisst es in dem ersten Fragmente *ἀλλ' ὅγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἕπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἑκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν ψυχῆς, ὡς προείρηται.* Offenbar

stellte also Miltiades den wahren und den falschen Propheten einander gegenüber und den ausgezogenen Worten muss ein Satz vorangegangen sein, in welchem als Merkmal des wahren Propheten klares Bewusstsein und vernünftiger Zusammenhang seiner Worte gefordert wurde. Vergleichen wir nun hiermit die Erörterung bei Epiphanios c. 3, so wird hier ebenfalls eine sorgfältige Prüfung gefordert, *ποία προφητεία τυγχάνει, ποία δὲ ψευδοπροφητεία.* Und gleich darauf heisst es *ὁ προφήτης πάντα μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου, τὰ πάντα ἐρρωμένως λέγων, ὡς Μωυσῆς ὁ θεράπων τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς ἐν οἴκῳ ὁ βλέπων ἐλέγετο.* Die entsprechende Schilderung des falschen Propheten fehlt bei Epiphanios, und wird nur in zerstreuten Bemerkungen gelegentlich gegeben, man braucht aber nur die beiden Sätze über den wahren und den falschen Propheten zusammenzustellen, um sofort ein dem Gedanken nach wohlzusammenhängendes Ganze zu gewinnen. Wenn es ferner im Fragmente heisst, dass die Ekstase weder bei einem alttestamentlichen noch bei einem neutestamentlichen Propheten nachgewiesen werden könne (*τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιάν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται*), so fordert auch der Text bei Epiphanios um die wahre und die falsche Prophetie zu prüfen auf, das von den Kataphrygern Gesagte und *τὰ κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην καὶ καινὴν ἐν ἀληθείᾳ ὄντα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γενόμενα καὶ πεπροφητευμένα* mit einander zu vergleichen. Hiernach scheint wohl die Muthmassung nicht allzukühn, dass Epiphanios aus derselben Schrift geschöpft habe, aus welcher die von Eusebios aufbewahrten Fragmente genommen sind. Auch das zweite Fragment bietet noch Stoff zur Vergleichung dar. Miltiades wirft hier den Montanisten vor, dass ihre Propheten wie sie sich selbst für Nachfolger des Quadratus und des Ammias ausgeben, so auch ihrerseits Nachfolger haben müssten, da ja die Prophetengabe bis zur Wiederkunft Christi der Kirche verbleiben muss: nun sei aber schon das 40ste Jahr seit dem Tode der Maximilla verflossen, ohne dass weitere Propheten unter ihnen aufgetreten seien (*δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας, ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ· ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοιμεν δεῖξαι τεσσαρεσ-*

καιδέκατον ἤδη που τοῦτο ἔτος ἀπὸ τῆς Μαξιμίλλης τελευτῆς). Ganz ähnlich lesen wir bei Epiphanios c. 2: εἰ γὰρ δεῖ χαρίσματα δέχεσθαι καὶ δεῖ εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, πῶς οὐκέτι μετὰ Μοντανὸν καὶ Πρίσκιλλαν καὶ Μαξίμιλλαν ἔχουσι προφήτας; ἄρα ἤργησεν ἡ χάρις; οὐκ ἀργεῖ δὲ ἡ χάρις ἐν ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ, μὴ γένοιτο. εἰ δὲ ἕως τινὸς προεφήτευσαν οἱ προφητεύσαντες, καὶ οὐκέτι προφητεύουσι, ἄρα οὔτε Πρίσκιλλα οὔτε Μαξίμιλλα προεφητεύσαν μετὰ τὰς προφητείας τὰς διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ δοκιμασθείσας. So bleibe also nur eines von beiden übrig: ἢ γὰρ δείξωσιν εἶναι προφήτας μετὰ Μαξίμιλλαν, ἵνα μὴ ἀργήσῃ ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη χάρις, ἢ οἱ περὶ Μαξίμιλλαν ψευδοπροφῆται εὑρεθήσονται . . . Als Beweis hierfür wird dann der Orakelspruch der Maximilla angeführt, welchen auch das Fragment offenbar vor Augen hat μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια. Und wie Miltiades dort darauf hinweist, dass ja bereits 40 Jahre seit dem Tode der Maximilla verflossen seien, so wird es auch bei Epiphanios als Kennzeichen ihrer falschen Prophetie geltend gemacht, dass seitdem schon ungefähr 290 (?) Jahre [1]) verstrichen seien, ohne dass das Ende erschienen wäre. Aus derselben Schrift stammen jedenfalls auch die übrigen Prophetensprüche, wie der des Montan: ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδού, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις, (c. 4) und der verwandte der Maximilla: ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστὴν, μηνυτὴν, ἑρμηνευτὴν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ (c. 13). Auch der Ausspruch οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις (c. 8) gehört noch ganz in denselben Zusammenhang, da er wie wir aus der Widerlegung ersehn, zur Rechtfertigung der Ekstase angeführt wurde. Dem gegenüber wird gerade der Zusammenhang aller echten Weissagungen unter einander und ihre Erfüllung als die wahre von der falschen Prophetie unterscheidendes Merkmal angeführt. Eine solche echte Weissagung sei auch das Wort des Apostels

---

[1]) ἔτη . . . πλείω ἐλάσσω διακόσια ἐννενήκοντα. Dindorf schreibt mit Petavius εἴκοσιν für ἐννενήκοντα, wodurch die Chronologie freilich gerettet würde.

von den falschen Lehrern, welche in den letzten Zeiten auftreten würden (1 Tim. 4, 1—3). Denn das hier geweissagte *κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων* sei eben an den vorgeblichen Propheten der Montanisten, welche die zweite Ehe verwürfen, in Erfüllung gegangen. Offenbar hat also die Quelle von den montanistischen Disciplinargrundsätzen nur gelegentlich, im Zusammenhange mit der Erörterung über die ekstatische Prophetie gehandelt. Ueber das *ἀπέχεσθαι βρωμάτων* ist bei Epiphanios nichts erwähnt, er wird den hierauf bezüglichen Passus eben weggelassen haben, da der Zusammenhang in der Quelle nothwendig die Erwähnung dieses Punktes bedingte. Von Cap. 9 an wendet sich nun die Quelle zu einigen andern Beispielen, in welchen das Kriterium der echten Prophetie *πᾶς τοίνυν προφητεύων παρακολουθῶν εὑρίσκεται* bei den Montanisten nicht zutreffe. So stehe der Spruch Montans *τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γὰρ ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σωζόμενοι λάμψουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην* im Widerspruche mit Matth. 13, 43 (c. 10). In ähnlicher Weise werden noch einige andre Sprüche als *ἀσύστατα κατὰ τῆς θείας γραφῆς* erwiesen: so das Wort *ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ* und das verwandte *οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον*, beide von Montan (c. 11) und der Spruch der Maximilla *ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε* (c. 12), worauf die Rede schliesslich zu dem schon besprochenen Orakel der Maximilla c. 13 übergeht. — Dass aber in diesem ganzen Abschnitte namentlich auch c. 9—12 die ältere Quelle benutzt ist, zeigt ausser dem einheitlichen Gedankenzusammenhange auch manche Einzelheit. Dahin möchte ich schon den Wortlaut des Evangelien-Citates c. 10 rechnen *λάμψει ὑμῶν τὰ πρόσωπα ὡς ὁ ἥλιος*, welcher von dem Texte bei Matthäus *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος* wesentlich abweicht, obwohl der Spruch des Montanus selbst *λάμψει ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα* den Text bei Matthäus oder doch einen verwandten voraussetzt, und auch gleich nachher in der Widerlegung auf die *δίκαιοι* Bezug genommen wird *εἰ . . . Χριστὸς ὡς ὁ ἥλιος λέγει τὰ πρόσωπα τῶν δικαίων λάμ-*

Digitized by Google

ψειν [1]). Ausserdem aber sind noch die beiden Aussprüche Montans ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς κτλ. und οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς κτλ. besonders zu vergleichen. Dieselben setzten noch völlig die ältere monarchianische Anschauungsweise voraus, indem sie den Vater selbst zu den Menschen herabkommen lassen [2]). Das Merkwürdige ist nun, dass in der Widerlegung dieser Orakelsprüche nicht sowohl der Widerspruch derselben gegen die ökonomische Trinitätslehre, als vielmehr die vermeintliche Blasphemie Montans hervorgehoben wird, nach welcher er sich selbst für Gott den Vater ausgegeben haben soll. Letzteres ist nun ein handgreifliches Missverständniss, was dem guten Epiphanios jedenfalls ähnlicher sieht als seinem Gewährsmann; hätte aber Epiphanios hier eine Polemik gegen den „Noëtianismus“ der Montanisten gefunden, so liegt die Vermuthung nahe, dass er diese wohl kaum übergangen haben würde. Denn dass er auch die noëtianische Fraction der Kataphryger, welche Hippolyt erwähnte, mit Stillschweigen übergeht, beruht sicher nur auf dem Umstande, dass Epiphanios es hier wie anderwärts in ähnlichen Fällen vorzog, der anderen, weit reichhaltigern Quelle zu folgen. Doch ist dieses testimomium e silentio immerhin nicht sicher genug, um hieraus die weitere Folgerung zu ziehn, dass der Verfasser der Quellenschrift den „Noëtianismus“ der montanistischen Propheten ganz einfach darum nicht rügte, weil er in diesem Stücke selbst keiner abweichenden Meinung war. Wenigstens scheint Miltiades

---

[1]) Justin. Apol. I, 16 führt denselben Spruch ziemlich übereinstimmend mit Matthäus (ὅταν οἱ δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος), aber in einem andern Zusammenhange an, indem er ihn unter die eschatologischen Reden stellt. Die dort zusammengestellte Gnomengruppe ist aber sicher keine Zusammenstoppelung verschiedner Stellen unsrer kanonischen Evangelien, sondern wird schon in der Evangelienschrift, welche Justin hier benutzte, ein Ganzes gebildet haben, vgl. auch Hilgenfeld, die Evangelien Justins S. 183 ff.

[2]) Vgl. auch Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche 2. Aufl S. 488 flg. Mit Recht bezeichnet Ritschl den Monarchianismus gradezu als „die theologische Theorie des ursprünglichen kleinasiatischen Montanismus,“ welcher jedoch in diesem Stücke ebensowenig wie in anderen eine Aenderung des herkömmlichen Dogma verursacht hat.

Digitized by Google

nach dem Zeugnisse des kleinen Labyrinths nicht blos die Gottheit Christi, sondern wie Justin, Tatian und Irenäus auch die Logoslehre vertheidigt zu haben (Eus. H. E. V, 28).

Als zweite Fraction der Montanisten werden nun haer. 49 nicht die noëtianischen Kataphryger, sondern die „Quintillianer oder Pepuzianer oder Priscillianer“ genannt, welche aber als besondere Secte offenbar nur in der Phantasie des Epiphanios existirten. Denn Epiphanios weiss nicht nur keinen Unterschied derselben von den Kataphrygern anzugeben, sondern er motivirt selbst ihre Aufzählung als besondere Secte mit so schwankenden Ausdrücken, dass man sieht, wie unsicher er seiner Sache ist: *οἱ αὐτοὶ μὲν ὄντες τοῖς κατὰ Φρύγας καὶ ἐξ αὐτῶν ὁρμώμενοι, διήρηνται δὲ κατά τινα τρόπον.* Unmittelbar nachher aber wo man diesen „gewissen“ Unterschied nun erwartet näher begründet zu sehn, wird ein montanistischer Orakelspruch mit den Worten eingeleitet: *φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγας, εἴτ' οὖν Πρισκιλλιανοί, ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυΐντιλλαν ἢ Πρίσκιλλαν, οὐκ ἔχω ἀκριβῶς λέγειν, μίαν δὲ ἐξ αὐτῶν, ὡς προεῖπον, ἐν τῇ Πεπούζῃ κεκαθευδηκέναι κτλ.* Offenbar hatte er also nur überhaupt erfahren, dass eine montanistische Prophetin jenes Orakel gesprochen hatte, mag dasselbe nun auf mündlichem Wege ihm zugekommen sein oder aus derselben Quelle, welcher er den grössten Theil des Stoffes für die 48ste Häresie entlehnt hat. Auch das Weitere über die mysteriösen Christophanien in Pepuza, (mit welchen auch das 48, 14 über die *μυστήρια τινά* Gesagte zusammenzuhängen scheint) und über die Weiber, welche bei ihnen Prophetinen hiessen, gibt nichts Eigenthümliches für die Quintillianer, und Epiphanios setzt selbst wieder hinzu, *οὐ πάνυ δὲ σαφῶς οἶδα εἰ παρ' αὐτοῖς ἢ παρὰ τοῖς κατὰ Φρύγας. ὁμοῦ γάρ εἰσι καὶ τὸ αὐτὸ φρόνημα κέκτηνται.* Noch wird c. 2 von ihnen erzählt, sie bedienten sich des A. u. N. T., glaubten auch an die Auferstehung der Todten (vgl. 48, 1 wo dasselbe von den Kataphrygern gesagt wird); dsgl. dass sie als Urheberin die Quintilla zugleich mit der auch bei den Kataphrygern angesehene Priscilla gehabt hätten, dass sie die Eva hochgehalten, die Schwester des Moses und die vier Töchter des Philippus als Prophetinen geehrt hätten, ferner, dass in ihre Kirche öfters Jungfrauen eintraten, Fackeln tragend

Digitized by Google

und im weissen Gewand, um dem Volke zu weissagen und durch ihr enthusiastisches Wesen die Anwesenden zu gewaltsamen Bussregungen zu bringen, und schliesslich, dass bei ihnen Weiber die Stelle von Bischöfen und Presbytern bekleideten. Alles dies gibt keine Möglichkeit an die Hand, die Quintillianer von den Kataphrygern zu scheiden. Wir haben es einfach mit derjenigen Gestalt des Montanismus zu thun, von welcher Epiphanios durch mündliche Ueberlieferungen Kunde erhielt. Der Name Quintillianer scheint den Kataphrygern neben andern Namen (Pepuzianer, Priscillianer) zu des Epiphanios Zeiten wirklich beigelegt worden zu sein, und der gute Kirchenvater, welcher denselben nirgends geschrieben fand, meinte flugs es mit einer eignen Secte zu thun zu haben. Hierin hat er natürlich fehlgegriffen, dagegen sind die von ihm mitgetheilten Bräuche allerdings von grossem Werthe für unsre Kenntniss theils von dem Wesen des Montanismus überhaupt und der ihm von Haus aus innewohnenden, methodistisch-pietistischen Grundstimmung, theils von dem späteren Bestande desselben zu Ende des 4. Jahrhunderts.

26. Quartodecimaner (haer. 50).

Ueber diese Häresie ist schon im ersten Abschnitte der gegenwärtigen Untersuchung gehandelt worden. Zu vgl. sind Pseudotertull. haer. 22., Pseudorig. VIII, 18 und das Fragment aus Hippolyts *σύνταγμα* wider alle Ketzereien in der Paschachronik (p. 12 ed. Dind.) — Philastrius kommt hier nicht in Betracht, da er vielleicht in Folge einer Lücke in dem von ihm benutzten Exemplare Hippolyts die zwei dort aufeinanderfolgenden Ketzereien der noëtianischen Montanisten und der Quartodecimaner hier übergeht und dafür die letzteren nach anderweiter Kunde an zwei späteren Orten (haer. 58 und 87) nachbringt. Dass dagegen Epiphanios wirklich aus Hippolyt geschöpft habe, ergibt sich schon aus der Anordnung dieser Ketzerei und aus den wunderlichen Worten der Einleitung *ἀπὸ τούτων τῶν δύο αἱρέσεων τῶν ὁμοῦ ἀλλήλαις μιχθεισῶν, κατὰ Φρύγας τε καὶ Κυϊντιλλιανῶν ἤτοι Πρισκιλλιανῶν, ἀπέκυψε πάλιν τῷ κόσμῳ ἑτέρα αἵρεσις Τεσσαρεσδεκατιτῶν οὕτως καλουμένη.* Von dem

innern Zusammenhange, der allerdings in gewisser Beziehung zwischen Montanisten und Quartodecimanern bestand, hat der Ketzerrichter natürlich keine Ahnung; wenn er trotzdem die letzteren von den ersteren, ja sogar von einer Vermischung der Kataphryger mit seinen Quintillianern ableitet, so hat dies seinen Grund lediglich darin, dass die montanistischen Parteien in der Quelle vorher erwähnt waren, und dass Epiphanios nun hier wie anderwärts meint, die nachfolgende Häresie von der vorangehenden ableiten zu müssen. Dagegen ist wie schon die Erwähnung jener andern Partei lehrt, welche das Pascha nicht am 14. Nisan, sondern an einem festen Tage des römischen Kalenders feierte, neben Hippolyt jedenfalls auch noch die gleichzeitige mündliche Kunde der Darstellung zu Grunde gelegt. Da wörtliche Uebereinstimmungen mit den Sectenberichten fehlen, ist schwer auszumitteln, wieviel des Stoffes aus Hippolyt genommen sei. Die in der Paschachronik aufbewahrte Stelle gehört nicht dem Berichte selbst, sondern der Widerlegung an; bei Epiphanios ist sie ebensowenig wie bei Pseudotertullian und Pseudorigenes erhalten, obwohl die Gegenbemerkungen c. 2 auf demselben Gedanken beruhn, dass Christus selbst das am 14. Nisan geopferte Paschalamm sei, der alttestamentliche Typus also in ihm seine Erfüllung gefunden habe. Diese Erörterung könnte also bei Epiphanios recht wohl aus Hippolyt genommen sein, wie dies bei der entsprechenden Bemerkung des Pseudorigenes ohnehin keinem Zweifel unterliegt. Ebenso mag schon Hippolyt, wie Epiphanios c. 1 ziemlich ausführlich, Pseudorigenes zum Schlusse summarisch gethan hat, den Quartodecimanern in allen andern Stücken ausser der Osterfeier ihre Rechtgläubigkeit ausdrücklich bescheinigt haben. Eine weitere Uebereinstimmung zwischen Epiphanios und Pseudorigenes, welche auf die gemeinsame Quelle zurückgehen mag, ist die Erwähnung des Deut. 27, 26 (vgl. Num. 9, 3. 13) ausgesprochenen Fluches über die Gesetzesübertreter, mit welchem die Quartodecimaner die Nothwendigkeit ihrer Feier begründeten und die Gegeninstanz, dass sie um diesem Fluche zu entgehen, gehalten seien alle übrigen Gesetzesbestimmungen zu erfüllen. Doch sind weder die Fluchworte selbst bei beiden übereinstimmend angeführt, noch ist die katholische Erwiderung in

Digitized by Google

derselben Weise gewendet, da Pseudorigenes sich einfach auf Gal. 5, 3, Epiphanios aber auf die übrigen Fluchandrohungen im Deuteronomium beruft. Möglicherweise hat aber Epiphanios das (zurechtgemachte) Citat *ἐπικατάρατος ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνός* unmittelbar der Quelle entnommen, während Pseudorigenes es ungenau wiedergegeben haben kann. Dagegen muss wohl die Berufung auf Gal. 5, 3 schon in der Grundschrift Hippolyts gestanden haben, da Pseudotertullian den folgenden Vers desselben Kapitels als Gegeninstanz benutzt (quis autem nesciat quoniam evangelica gratia evacuatur si ad legem Christum redigit), was übrigens die nähere Ausführung wie sie bei Epiphanios vorliegt, nicht ausschliessen würde. Da indessen Epiphanios sowohl in der Schilderung als in der Widerlegung jedenfalls viel Neues aus eigner Wissenschaft hinzugethan hat, so ist es nicht möglich, das aus Hippolyt Genommene genauer abzugrenzen.

27. *Aloger (haer. 51).*

Auch über diesen Abschnitt ist bereits oben die Rede gewesen, wo auch schon gezeigt wurde, dass Epiphanios obwohl er den Namen Aloger selbst erfand, doch für seine Angaben gute Nachrichten benutzt haben muss. Dagegen ist schwer zu sagen, ob er hier schriftliche oder mündliche Quellen benutzte. Wenn man Ersteres annimmt, so könnte man an die Schrift Hippolyts *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* denken, indessen nöthigen die wenigen Notizen bei Epiphanios über die an den johanneischen Schriften geübte Kritik nicht zur Annahme einer schriftlichen Quelle. Epiphanios kann hier ebenso gut wie Philastrius (haer. 69) aus der mündlichen Kunde seiner Zeit geschöpft haben. Dagegen sind allerdings in den ausführlichen Erörterungen über den Ursprung der Evangelien, das Geburtsjahr und der Geburtstag Jesu u. A. schriftliche Quellen benutzt, wie er selbst c. 29, doch ohne nähere Angaben bemerkt. Das an der letzten Stelle angeführte Citat *ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη περὶ τὸ τεσσαρακοστὸν ἔτος Αὐγούστου* scheint auf eine ziemlich alte, wohl bis in den Anfang des 3. Jahrh. hinaufreichende Quelle zurückzuweisen, da man

Digitized by Google

zu des Epiphanios Zeit allerdings sicher geschrieben haben würde wie der text vulg. liest, *ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ ἀγέννητος λόγος ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη*. Im Folgenden wird noch mehrmals schriftlicher und mündlicher Quellen gedacht, ohne dass jedoch etwas Näheres darüber gesagt wäre. Das Consulnverzeichniss zum Schlusse von c. 22 weicht von den Fasten, welche das von MOMMSEN edirte Chronicon von 354 enthält, einige Male, doch unwesentlich, ab: ferner setzt letzteres das Geburtsjahr Jesu zwei Jahre später als Epiphanios, Caesare et Paulo coss. (754 n. C.); auch der Geburtstag wird hier VIII Kal. Jan. angegeben, während Epiphanios das Datum VIII idib. Jan. bietet [1]. — Für die häresiologischen Quellen des Epiphanios könnte nur eine c. 6 enthaltene Notiz von Wichtigkeit werden, wo mit Kerinth und Ebion als Leugner der Gottheit Christi auch Merinth, Kleobios oder Kleobulos, Claudius, Demas und Hermogenes zusammengestellt werden. Den Merinth erwähnt Epiphanios selbst haer. 28, 8, ohne zu wissen, ob derselbe eine Person mit Kerinth sei oder nicht. Dagegen kommen die andern Ketzernamen bei Epiphanios sonst nicht vor. Es ist also allerdings wahrscheinlich, dass hier eine schriftliche Quelle vorliegt, welche diese Namen enthielt. Den Kleobios stellt auch Hegesipp (bei Eus. H. E. IV, 22) mit Simon und Dositheus zusammen, vgl. auch Const. Apost. VI, 8 und epist. Corinthiorum ad Paulum (ed. CARPZOV) v. 2 ff. Kleobulos wird mit Theodotos zusammen Ignat. ad Trall. c. 11 (in der weitesten Recension) erwähnt. Demas und Hermogenes sind die 2 Tim. 4, 10. 1, 15 erwähnten Personen; ein „Ketzer" Claudius kommt meines Wissens nirgends vor. Welcher Art die Quelle war, welche diese Namen enthielt, wird sich nicht mehr ausmitteln

[1]) Möglicherweise könnte übrigens auch die für Epiph. so wunderliche Berechnung c. 33 aus einer älteren Quelle sein. Hiernach sollten die Kataphryger 93 Jahre nach Christi Himmelfahrt, also 122, aer. Dion. aufgetreten, von da ab aber eine Zeit von 112 Jahren verflossen sein. Dies würde ins Jahr 234 führen, in welchem bekanntlich die von Ducange und Mommsen dem Hippolyt zugeschriebene Bearbeitung der Chronik des Julius Africanus abgefasst wurde. Doch lässt sich auf diese Combination weiter nichts bauen, da die Zahlen verderbt sein können.

Digitized by Google

lassen; übrigens kommt auch nicht viel darauf an, da ihre Unglaubwürdigkeit auf der Hand liegt.

28. *Theodotianer (haer. 54).*

An den Abschnitt über die Aloger reiht sich zunächst der kurze Artikel über die Adamianer (haer. 52), über welche Secte Epiphanios wie er selbst berichtet, nur *ἀπὸ ἀκοῆς ἀνδρῶν πολλῶν* Kunde hatte, ohne dass er in Schriften über sie etwas bemerkt gefunden hätte, oder selbst mit dergleichen Leuten zusammengetroffen wäre. Dann folgen haer. 53 die schon zugleich mit den Nazaräern und Ebioniten besprochenen Sampsäer. Mit haer. 54, Theodotianer, kehrt er nun wieder zu seiner Grundschrift zurück. Die Wiederanknüpfung geschieht mit der Bemerkung, Theodot sei ein *ἀπόσπασμα ἐκ τῆς προειρημένης ἀλόγου αἱρέσεως* gewesen, *ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσι ταῖς προειρημέναις συγγενόμενός τε καὶ συνυπάρξας, καὶ κατὰ τὸν χρόνον αὐτὰς διαδεξάμενος*. Zu einem *ἀπόσπασμα* der Aloger wird er natürlich um seines Monarchianismus willen gemacht, die „andern vorhererwähnten Secten“ mit denen er zusammen aufgetreten und denen er der Zeit nach nachgefolgt sein soll, sind die Kataphryger und Quartodecimaner, welche bei Hippolyt in der Reihenfolge vorangestellt waren.

Für den Text sind wieder zu vgl. Philastrius haer. 50. Pseudotertullian haer. 23. Beide Seitenberichte verhalten sich wie kurze Auszüge zu dem bei Epiphanios ausführlich wiedergegebenen Grundtexte. Pseudotertullian hat über die Ketzerei Theodots nur die kurze Notiz: accedit his Theodotus haereticus Byzantius, qui posteaquam Christi pro nomine apprehensus negavit, in Christum blasphemare non destitit. doctrinam enim introducit qua Christum hominem tantummodo diceret, deum autem illum negaret, ex spiritu quidem sancto natum ex virgine, sed hominem solitarium atque nudum (*ψιλόν*) nullo alio prae ceteris nisi sola institiae auctoritate. Ausführlicher ist schon Philastr.: post istos Theodotus quidam Byzantinus genere, denegator Christi dei in persecutione extitit salvatoris, qui coepit dicere, docens ita: communis (*ψιλός*) inquit homo erat ut omnes homines Christus. hoc autem dicebat, ut denegationis

Digitized by Google

opprobrium ab hominibus non amplius pateretur, cogitans quod si qui ei diceret, quare negasti Christum deum ac dominum? diceret, quod hominem negavi non deum. Bei Epiphanios wird nun die Verleugnungsgeschichte ausführlich erzählt, mit noch genauern Angaben über die Person Theodots, um der Schmach zu entgehn (*ἀπὸ αἰσχύνης πολλῆς ὑπὸ πολλῶν ὀνειδιζόμενος*), heisst es, sei er nach Rom geflohn, und hier trotz seiner Gelehrsamkeit zum zweiten Male derselben Schande verfallen. Zu seiner Entschuldigung habe er nun „das neue Dogma“ erfunden, *φήσας ὅτι θεὸν ἐγὼ οὐκ ἠρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἠρνησάμην. εἶτα ἐρωτώμενος ποῖον ἄνθρωπον, ἀπεκρίνατο λέγων Χριστὸν ἠρνησάμην ἄνθρωπον. ἐντεῦθεν οὕτως ἑαυτῷ ἐδογμάτισε δόγμα, καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ συσταθέντες Θεοδοτιανοί, ψιλὸν ἄνθρωπον φάσκοντες εἶναι τὸν Χριστόν, καὶ ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς γεγενῆσθαι.* Auf die wörtlichen Berührungen namentlich zwischen Epiphanios und Philastrius braucht nicht erst besonders aufmerksam gemacht zu werden. Dagegen scheint nun mit ersterem die Angabe bei Pseudotertullian im directen Widerspruche zu stehen, dass Theodot die Geburt Christi aus dem heil. Geiste und der Jungfrau gelehrt habe. Sieht man aber näher zu, so leuchtet ein, dass auch bei Pseudotertullian nichts anderes als bei Epiphanios gestanden haben kann. Denn wenn es auch hier ausdrücklich heisst, Christus sei nach Theodot ein homo solitarius nudus gewesen, durch n i c h t s von den Andern unterschieden als durch seine Gerechtigkeit, so wird dadurch die Geburt aus der Jungfrau gradezu ausgeschlossen, und man wird mithin zu lesen haben n e ex spiritu quidem sancto natum et virgine, sed hominem solitarium et nudum etc. Der weitere Zusatz Pseudotertullians, dass Christus durch seine Gerechtigkeit sich von den Andern unterschieden habe, fehlt bei Epiphanios und Philastrius, wird aber wahrscheinlich in der Quelle gestanden haben. Pseudotertullian bricht hiermit ab; dagegen stellt Epiphanios noch eine Reihe von Bibelsprüchen zusammen, durch welche Theodot sein Dogma vom *ψιλὸς ἄνθρωπος* habe begründen wollen, und widerlegt dessen Deutung durch Gegenüberstellung anderer Schriftworte, in welchen die Gottheit Christi gelehrt werde. Diese ganze Erörterung muss Philastrius vor sich gehabt haben, da er dieselbe kurz mit den Worten zusammenfasst: isti utuntur

Digitized by Google

capitulis scripturarum quae de Christo veluti de homine edocent, quae autem ut de deo dicunt, ea vero non accipiunt, legentes et nullo modo intellegentes, impietatisque paganae et caecitatis Judaicae consortes se potius quam Christianae salutis participes demonstrantes. Wir werden daher annehmen müssen, dass Epiphanios den ganzen Abschnitt über Theodotos mit wenigen Weglassungen und Veränderungen aus Hippolyt abgeschrieben habe, ein Resultat, welches durch eine genauere Vergleichung mit der Anschauungs- und Schreibweise Hippolyts nur bestätigt werden kann [1].

29. Melchisedekianer (haer. 55).

Vgl. Pseudotertull. haer. 24. Philastr. haer. 52. (Pseudorig. VII, 36. X, 24). Auch hier ist Hippolyt Hauptquelle, wie namentlich die Vergleichung mit Pseudotertullian zeigt, der hier ausführlicher ist als Philastrius. Der Name des Sectenstifters Theodot, welcher bei Pseudorigenes VII, 36 (vgl. das kleine Labyrinth bei Eusebios H. E. V, 28) *τραπεζίτης* heisst, fehlt bei Epiphanios und Philastrius, und ist wahrscheinlich von dem römischen Epitomator ebenso wie von Pseudorigenes aus frischer örtlicher Kunde hinzugefügt. Epiphanios wenigstens hätte sich schwerlich diesen Ketzernamen, wenn er in der Quelle stand, entgehn lassen. Dagegen zeigen sich nun in der Darstellung der Lehre jener Melchisedekianer bei Epiphanios und Pseudotertullian wörtliche Berührungen.

Pseudotertullian.	*Epiphanios.*
. . . hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto ex [l. et] virgine Maria conceptum pariter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo, tu es sacerdos	. . . *Χριστὸν δὲ ἡγοῦνται ἁπλῶς ἐληλυθότα καὶ καταξιωθέντα τῆς ἐκείνου τάξεως, δῆθεν ἐκ τοῦ ῥητοῦ τοῦ εἰρημένου, σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ· ὡς εἶναι αὐτὸν φησὶν* [l.

---

[1] Die Darstellung bei Pseudorig. VIII, 35. X, 23 kann nicht zum Vergleich herbeigezogen werden, da sie offenbar nicht aus derselben Quelle geflossen ist. Was hier von der Herabkunft des Christus auf den Menschen Jesus bei der Taufe erzählt wird, hat keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

Digitized by Google

Pseudotertullian.	*Epiphanios.*
in aeternum secundum ordinem Melchisedech.	*φασὶν] ὑποδεέστερον τοῦ Μελχισεδέκ.*
	(vorher:)
Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem	*τὸν Μελχισεδὲκ . . . δοξάζουσι μεγάλην τινὰ δύναμιν ἡγούμενοι, εἶναι δὲ αὐτὸν ἄνω ἐν ἀκατονομάστοις τόποις, ὡς εἶναι τοῦτον οὐ μόνον δύναμίν τινα, ἀλλὰ καὶ μειζότερον τοῦ Χριστοῦ κτλ.*
	— — —
Nam esse illum adeo Christo meliorem, ut *ἀπάτωρ* sit, *ἀμήτωρ* sit, *ἀγενεαλόγητος* sit, cuius neque initium neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit.	*περὶ αὐτοῦ δὲ τοῦ Μελχισεδὲκ φασιν ὅτι ἀμήτωρ ἀπάτωρ ἀγενεαλόγητος* [1]).

Die Identität des Grundtextes bedarf keiner Bemerkung. Von den Seitenreferenten bietet Philastrius nichts Paralleles als die Worte: post istos alii recedentes ab his dixerunt similia, addunt etiam Melchisedech sacerdotem dicentes virtutem dei magnam esse. Ausführlicher ist Pseudorigenes (VII, 36), der hier jedenfalls aus derselben Quelle, wenn auch nicht ausschliesslich, geschöpft hat: . . . *δύναμίν τινα τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην, καὶ τοῦτον εἶναι μείζονα τοῦ Χριστοῦ, οὗ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν τυγχάνειν* vgl. X, 24: . . . *τὸν Μελχισεδὲκ ὡς δύναμίν τινα ὑπειληφέναι, φάσκοντες αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν ὑπάρχειν, οὗ κατ' εἰκόνα δὲ εἶναι τὸν Χριστὸν θέλουσιν.*

Eine weitere Berührung mit Epiphanios enthält noch der im Vorstehenden ausgelassene Satz Pseudotertullians: eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus, Melchisedech facere pro coelestibus angelis et virtutibus. Von der Fürbitte Melchisedeks für die Engel und Mächte bemerkt Epiphanios nichts, dagegen ist im Uebrigen c. 8 zu vergleichen: *εἰς ὄνομα δὲ τούτου τοῦ Μελχισεδὲκ ἡ προειρημένη αἵρεσις*

---

[1]) Die nächstfolgenden Worte: *ἐκ τῆς πρὸς Ἑβραίους τοῦ ἁγίου Παύλου ἐπιστολῆς παριστᾶν βουλόμενοι* sind wenigstens in dieser Gestalt sicher nicht aus Hippolyt, da letzterer nach Stephan Gobaros bei Photius bibl. c. 232 den Hebräerbrief nicht für paulinisch betrachtete. Vielleicht bot ihm grade die Berufung der Melchisedekianer auf Hebr. 7, 3 Gelegenheit, die paulinische Abfassung dieses Briefes zu bestreiten.

Digitized by Google

καὶ τὰς προσφορὰς ἀναφέρει καὶ αὐτὸν εἶναι εἰσαγωγέα πρὸς τὸν θεὸν λέγει, καὶ δι' αὐτοῦ φησὶ [l. φασι] δεῖ τῷ θεῷ προσφέρειν κτλ.

Ausserdem bietet Philastrius noch die Notiz: et nomina quaedam diversa hominum adserunt a fide catholica dissonantes. Fabricius meint, dass sich dies auf die Namen der angeblichen Aeltern des Melchisedek beziehe, welche „Einige" anführen (Epiph. c. 2). Indessen wurden diese Namen ja nicht von den Melchisedekianern gebraucht, vielmehr benutzt sie Epiphanios zu seiner rationalistischen Erklärung des ἀμήτωρ, ἀπάτωρ, ἀγενεαλόγητος, und man müsste also, wenn diese Namen wirklich in der Quelle gestanden hätten, auf Seiten des Philastrius ein Missverständnis annehmen. Unmöglich wäre dies freilich nicht, doch lässt sich darüber nichts Sicheres ausmitteln.

Die verschiedenen Meinungen des Hierakas, der Samariter und Juden sowie „Einiger" in der Kirche über Melchisedek, welche Epiphanios c. 5—7 bespricht, sind offenbar ebenso wie der grösste Theil der übrigen polemischen Erörterungen des Abschnittes von ihm selbst hinzugefügt. Auf Hippolyt sind mit Zuversicht nur c. 1 und 8 (der Grundlage nach) zurückzuführen. Auch die Notiz c. 9, ἦλθε δὲ πάλιν εἰς ἡμᾶς, ὥς τινες περιττότερον τῶν προειρημένων πάντων πλανηθέντες . . . ἐτόλμησαν . . . εἰπεῖν, τὸν αὐτὸν Μελχισεδὲκ εἶναι τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus Hippolyt, sondern aus mündlicher Kunde.

30. Bardesianes (haer. 56).

Der Name Βαρδησιάνης wie bei Pseudorig. VII, 31, während Eus. H. E. IV, 30 Βαρδησάνης hat. Der ganze Abschnitt ist ein eigner Zusatz des Epiphanios, da Hippolyt den Bardesanes im σύνταγμα noch nicht erwähnt. Von seiner Lehre hat Epiphanios nur die vulgäre Kunde, Bardesanes sei Valentinianer gewesen (Eus. l. c. vgl. Pseudorig. VI, 35, wo für Ἀρδησιάνης doch wohl Βαρδησιάνης zu lesen sein wird und Moses v. Chorene hist. Armen. II, 63). Daher weiss er noch zu erzählen, Bardesanes habe „ebenfalls" πολλὰς ἀρχὰς καὶ προβολάς angenommen, die (leibliche) Auferstehung geleugnet, und neben den Schriften des A. u. N. T. auch einige Apokryphen gebraucht. Da

Digitized by Google

dem Epiphanios sonach über die Lehre des Bardesanes keine eignen Quellen zu Gebote standen, so werden auch seine Angaben über die Person des Häretikers vorsichtig aufgenommen werden müssen. Während Pseudorigenes ihn ungenau einen Armenier nennt (VII, 31), weiss Epiphanios, dass er ein Mesopotamier aus Edessa war, und bei einem edessenischen Fürsten Abgar, ungenannt welchem, in hohem Ansehn gestanden habe, ja mit demselben erzogen worden sei. Diese Angaben sind ebensowenig aus Eus. geschöpft wie die anderen, dass er sowohl der griechischen als der syrischen Sprache kundig gewesen, dass er die Meinungen des Astronomen Ἀβειδά über die εἱμαρμένη bestritten [1]), sowie dass er dem Apollonius, dem Freunde des Kaisers Marc Aurel, der ihn zum Abfalle vom Christenthum verleiten wollte, beharrlich widerstanden habe, späterhin aber selbst in ketzerische Meinungen gerathen sei. Auch die nähere Notiz, dass er seinen Freund Abgar überlebt habe, ist nicht aus Eusebios; dagegen kann die ausdrückliche Bemerkung, jener Antonin, bis in dessen Zeiten Bardesanes gelebt, sei nicht Antoninus Pius, sondern Antoninus Verus (Marc Aurel) gewesen, mittelbar oder unmittelbar auf Eusebios (H. E. IV, 30 vgl. 31) zurückgehn. Jedenfalls hat indessen Epiphanios Nachrichten gehabt, welche unabhängig von Eusebios sind, und es ist so unkritisch nicht, wie Merx behauptet [2]), näher zu fragen, welcher Kaiser wohl wirklich ursprünglich unter dem Antoninus gemeint gewesen sei, den Eusebios und Epiphanios freilich irrig mit Marc Aurel combiniren. Man könnte geneigt sein, an Antoninus „Magnus," wie ihn der Chronist von 354 nennt, d. h. an Caracalla zu denken, welcher auf dem Zuge gegen die Parther nach Edessa kam, und in der dortigen Gegend von Macrinus ermordet wurde (217). Indessen kann es nach den von Hilgenfeld [3]) beigebrachten Zeugnissen nicht zweifelhaft sein, dass der letzte

---

[1]) *Ὃς πολλὰ πρὸς Ἀβειδὰν τὸν ἀστρόνομον κατὰ εἱμαρμένης λέγων συνελογίσατο.* Vor ὅς ist ein Punkt zu setzen, und das von Dind. mit cod. Ven. ausgeworfene πρός wiederherzustellen. Der Astronom Ἀβειδά ist der Awida, mit welchem Bardesanes im Dialog περὶ εἱμαρμένης (dem Buch der Gesetze der Völker) disputirt.

[2]) Bardesanes von Edessa (1863) S. 20 flg.

[3]) Bardesanes der letzte Gnostiker (1864) S. 11 ff.

Digitized by Google

der Antonine, Antonin von Emesa oder Elagabalus (218—222) gemeint ist. Epiphanios hat also eine ganz richtige Ueberlieferung aufbewahrt, wenn er erzählt, dass Bardesanes seinen Freund Abgar d. h. Abgar VIII (200—217) bis in die Zeiten „Antonins“ überlebt habe. Nur diesen Antonin kann die Sage im Sinne haben [1]), wenn sie — freilich irrig — den Bardesanes selbst dem Kaiser den (gar nicht von ihm selbst, sondern von seinem Schüler Philippus verfassten) Dialog übergeben lässt, wenn es gleich sehr zweifelhaft bleiben muss, ob unter dem „Astronomen“ Ἀβειδά mit HILGENFELD der Kaiser Elagabalus selbst (Avitus) verstanden werden darf. Spätere verwechselten dann den Antonin von Emesa mit Marc Aurel, woran sich dann weiter die andre Dichtung von der Streitunterredung mit Apollonios schloss. Hiernach werden wir annehmen müssen, dass Epiphanios über Bardesanes zwar Ausführlicheres als Eusebios wusste, aber doch nur aus späterer Kunde schöpfte, wenngleich dieselbe in manchen Stücken sicher noch Richtiges bewahrt hat. Welche Quelle er speciell benutzte, ist nicht mehr auszumitteln; jedenfalls war es kein häresiologisches Werk, da Epiphanios sonst über die Lehre des Bardesanes besser unterrichtet sein würde.

31. Noëtianer (haer. 57).

Vgl. Hippolyt contra Noëtum (ed. LAGARDE p. 43—57). Philastr. haer. 53. (Pseudotertull. haer. 25). Die letzte (32ste) Ketzerei im σύνταγμα Hippolyts ist ebenso wie der Schluss des Ganzen, die ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας als Fragment erhalten. Dies ermöglicht es uns zum Schlusse noch, eine Rechenprobe anzustellen für unsre im Vorstehenden über die Benutzung Hippolyts durch Epiphanios gewonnenen Resultate. Wie nun schon der Editor des Hippolyt, FABRICIUS erkannte, so ist der ganze erste Abschnitt des Fragmentes, c. 1—8, welcher die Widerlegung Noëts enthält, von Epiphanios benutzt und paraphrasirt. Eine genauere Vergleichung zeigt, dass der Artikel Hippolyts

[1]) Vgl. auch Pseudorig. VII, 31 und dazu HILGENFELD a. a. O. S. 16.

Digitized by Google

für Epiphanios hier die einzige Quelle war, deren Gedankengange er oft mit denselben Worten, und so vollständig gefolgt ist, dass er keine der dort besprochenen Schriftstellen überging, sondern sie der Reihe nach wiedergibt. Auch die Gegenbemerkungen Hippolyts werden, soweit es der veränderte dogmatische Standpunkt des Epiphanios zulässt, oft wörtlich verwerthet. Das Eigenthümliche des Ueberarbeiters besteht nur darin, dass er seine Quelle, um sie nicht grade wörtlich abzuschreiben, paraphrasirt, die dort angezogenen Bibelstellen zuweilen in etwas anderer Gestalt wiedergibt, durch eine Anzahl neuer vermehrt, und die dogmatischen Erörterungen des älteren Kirchenlehrers über die göttliche *οἰκονομία*, die ihm zum Theil ungenügend, zum Theil selbst bedenklich sein mussten, durch strenge Bestimmungen über die drei wesensgleichen *ὑποστάσεις* der göttlichen Trinität im Geiste der correctesten Orthodoxie seines Zeitalters ersetzt. Die grösste Erweiterung findet sich c. 3—6 (p. 535 l. 13 — 538 l. 24 ed. Dind.), für welche nichts zu Grunde liegt als die wenigen Zeilen bei Hippolyt von den Worten *τίς γὰρ οὐκ ἐρεῖ — καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ* (zum Schlusse von c. 3, p. 45 l. 9—14 ed. Lagarde). Dafür findet sich ausser neuen Bibelstellen die genaueste Entwickelung der orthodoxen Trinitätslehre. Weitere Einschiebsel theils exegetischer, theils dogmatischer Art finden sich c. 6—10, doch ohne dass die Ordnung Hippolyts irgend wie hierdurch gestört wird. Aus diesem Verfahren kann man auf die Art der Verarbeitung des Grundtextes auch in andern Häresien zurückschliessen. Wie hier, so wird Epiphanios auch anderwärts das, was Hippolyt zur Widerlegung der verschiedenen Ketzer darbot, bestens sich angeeignet haben, doch ohne dass er förmlich abgeschrieben hätte. Vielmehr wird er die Worte der Quelle paraphrasirt, da und dort verkürzt, öfters noch durch Eignes ergänzt und wie er meinte verbessert haben, namentlich durch Zuhilfenahme seiner naturhistorischen Gelehrsamkeit und des Schimpfwörterlexikons.

Ueber Noët bietet Epiphanios nur zwei eigenthümliche Nachrichten. Die erste, dass Noët ein Epheser gewesen, kann gegenüber der Angabe Hippolyts, dass er ein Smyrnäer war (vgl. auch Pseudorig. IX, 7) nicht als glaubwürdig gelten, und wird einfach auf Confusion beruhn. Die andre, nach welcher

Digitized by Google

er die von Hippolyt gar nicht angegebene Zahl seiner ersten Anhänger auf zehn bestimmt, wird wie schon das vorangestellte *ὥσπερ* vermuthen lässt, nur dem Streben des Ketzerrichters, seinen Angaben den Schein möglichster Genauigkeit zu verleihn, ihren Ursprung verdanken [1]).

Noch gibt uns das erhaltene Fragment Hippolyts Gelegenheit, unsre Resultate hinsichtlich des Philastrius zu prüfen. Philastrius hat dem Noët nur wenige Worte gewidmet: diese sind aber offenbar nicht aus Epiphanios, sondern direct aus Hippolyt.

Philastrius.	*Hippolyt.*	*Epiphanios.*
alii autem Noëtiani, insensati cuiusdam nomine Noëti, qui dicebat patrem omnipotentem ipsum esse Christum et ipsum natum et ipsum passum et ipsum mortuum fuisse in corpore. hic etiam dicebat se Moysen esse et fratrem suum Heliam prophetam.	*ἕτεροι τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν, γενόμενοί τινος Νοήτου μαθηταί κτλ. οὗτος . . . ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι. . . . οὗτος ἔλεγεν ἑαυτὸν εἶναι Μωϋσῆν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἀαρών.*	*ἕτερος δὲ πάλιν μετὰ τοῦτον Νόητος ὀνόματι ἀνέστη . . . ὅς . . . ἐτόλμησε λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι, ἔτι δὲ μείζονί τινι τύφῳ καὶ παραφροσύνῃ ἐνεχθεὶς ἑαυτὸν ἔλεγε Μωυσέα, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἀαρών.*

Das insensatus bei Philastrius ist natürlich *ἀνόητος*, ein dem Hippolyt ebenso wie dem Epiphanios geläufiges Wortspiel. Elias statt Aaron ist reines Versehn. Im Uebrigen bestätigt ein vergleichender Blick, dass Philastrius sich hier wörtlich an Hippolyt hält, während Epiphanios viel freier verfährt.

Die übrigen Referenten kommen hier für unsern Zweck nicht weiter in Betracht. Dass Pseudorigenes hier und da sich auch wörtlich mit Hippolyt berührt, ist schon von Andern

---

[1]) Noch bezeichnender sind die bereits früher angeführten Worte (*Νόητος*) *ἀνέστη, οὐ πρὸ ἐτῶν πλειόνων, ἀλλ᾽ ὡς ἀπὸ χρόνου ἐτῶν τούτων ἑκατὸν τριάκοντα πλείω ἐλάσσω*, denen durchaus nichts weiter zu Grunde liegt als die Bemerkung Hippolyts *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γενόμενος*. Die scheinbar genaue Zeitbestimmung des Epiphanios ist nichts als eigne Phantasie. Diese Erfahrung muss natürlich auch bei der Hinnahme andrer Zeitangaben des Epiph. misstrauisch machen.

gesehn worden, braucht aber hier nicht näher ausgeführt zu werden. Pseudotertullian endlich hat wie schon früher bemerkt, den Noëtos ganz verdrängt, um an seiner Stelle dessen in Rom weit bekannteren Gesinnungsgenossen Praxeas aufzuführen.

Weiter als bis zu haer. 57, mit welcher das *σύνταγμα* Hippolyts *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* zu Ende geht, beabsichtigen wir die Quellenkritik des Epiphanios nicht fortzuführen. Die älteren Ketzereien bis zu der Grenzscheide des 2. und 3 Jahrh. sind mit den Noëtianern geschlossen; denn die haer. 62 geschilderte sabellianische Häresie ist der spätere, von Dionysios von Alexandrien bekämpfte und uns hauptsächlich durch Athanasios bekannte Sabellianismus. Die Valesianer, Katharer, Angeliker, Apostoliker (haer. 58—61), sowie die *Ὠριγενιανοὶ αἰσχροί* (haer. 63) sind ihm nur aus mündlicher Kunde bekannt. Mit haer. 64 aber (Origenes Adamantios und die „Origenisten") beginnt eine neue Gruppe von Ketzereien, welche sämmtlich von unmittelbarer Bedeutung für die in der Zeit des Epiphanios die Kirche bewegenden theologischen Kämpfe sind. Dagegen bildet der im Vorstehenden analysirte Theil des Panarion sowohl was den Inhalt, als was die benutzten Quellen betrifft, ein selbständiges Ganze. Auf die Wichtigkeit der gewonnenen Resultate für die vornicänische Ketzergeschichte, insbesondere aber für die genauere Kenntniss der gnostischen Systeme braucht hoffentlich nicht noch besonders hingewiesen zu werden; ich begnüge mich daher mit dem Wunsche, dass andre Forscher die meines Erachtens wohl unumstösslichen Hauptresultate dieser Untersuchung noch weiter ins Einzelne verfolgen, und dadurch wie ich hoffe immer allseitiger bestätigen und ans Licht stellen mögen.

Digitized by Google

Inhalt.

Digitized by Google

Gedruckt bei Jos. Stöckholzer v. Hirschfeld in Wien.

Digitized by Google

DIE QUELLEN

DER

RÖMISCHEN PETRUS-SAGE

KRITISCH UNTERSUCHT

VON

RICHARD ADELBERT LIPSIUS.

KIEL.

SCHWERS'SCHE BUCHHANDLUNG.

1872.

Digitized by Google

Digitized by Google

SEINEM LIEBEN UND VEREHRTEN COLLEGEN

HERRN KIRCHENRATH

DR. NICOLAUS THOMSEN

ZUR ERINNERUNG AN DIE ZEIT
GEMEINSAMEN ARBEITENS UND KÄMPFENS
BEIM ABSCHIEDE VON KIEL
GEWIDMET.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Gegenwärtige Schrift steht mit meiner „Chronologie der römischen Bischöfe“ in nahem Zusammenhang. Die dort gegebenen kurzen Nachweise über den Ursprung der römischen Petrussage erforderten zu ihrer näheren Begründung eine tiefer eindringende Untersuchung der Quellen. Ich finde es daher ganz begreiflich, wenn gerade dieser Theil meines Buches die meiste Anfechtung erfahren hat. Dennoch wüsste ich an dem Gesagten nicht das Geringste zu ändern. Je schärfer man die Entstehung der Sage zergliedert, desto deutlicher stellt sich als einziger Kern derselben die Simonsage, als Kern der letzteren wieder das Zerrbild des Heidenapostels heraus. Was die Kritik schon längst über den Simon der Clementinen ermittelt hat, bestätigt eine allseitige Prüfung der Quellen von den verschiedensten Seiten her.

Ich wage nicht zu hoffen, dass die moderne Apologetik sich durch die gegebenen Nachweise überzeugt finden werde, erwarte vielmehr bestimmt, dass man die schon früher lautgewordene Anklage der Hyperkritik diesem Buche gegenüber mit doppeltem Eifer erheben werde. Indessen hat mir die freund-

Digitized by Google

liche Aufnahme meiner Chronologie in Delitzsch's und Guericke's Zeitschrift gezeigt, dass Jemand immerhin ein strenger Lutheraner sein kann, ohne in der kritischen Auffassung der römischen Petrussage ein Attentat auf den christlichen Glauben zu entdecken. Wenn aber Leute, die dafür halten, die Männer der richtigen Mitte zu sein, hier lieber mit dem unfehlbaren Papste als mit der leidigen Tübinger Schule zusammengehen wollen, so ist dies natürlich Geschmacksache.

Kiel, den 20. October 1871.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Sage von dem Aufenthalte des Apostels Petrus in Rom und von seinem dortigen Märtyrertode begegnet uns bekanntlich in einer doppelten Gestalt. Der ältere Bericht setzt die römische Reise des Petrus mit der Simonsage in Verbindung. Nachdem der Apostel seinem unheimlichen Doppelgänger, dem Magier und Pseudapostel Simon, ins Heidenland nachgezogen und ihn überall, wo er mit ihm zusammentrifft, überwunden hat, besteht er in der Welthauptstadt mit ihm den letzten Kampf, in welchem der Magier von der Höhe seines Ruhmes herabstürzt und jämmerlich zu Schanden wird. Der jüngere Bericht lässt dagegen den Petrus gemeinschaftlich mit Paulus nach Rom reisen, gemeinschaftlich die dortige Christengemeinde begründen und gemeinschaftlich unter Nero den Märtyrertod leiden.

Nach den neueren Forschungen darf es als ausgemacht gelten, dass unter der Maske des Magiers Simon sich kein Geringerer als Paulus verbirgt, den die ältere judenchristliche Sage als den falschen Apostel, als den „verhassten Menschen" und Gesetzesverächter, von Petrus unermüdlich bekämpft und am Ziele seiner Laufbahn völlig überwunden werden lässt. [1]) Jener Streit der beiden Apostel in Antiochia,

[1]) Vgl. Baur, die Christuspartei in Korinth, Tübinger Zeitschrift 1831, 4, S. 116 ff. Paulus, 1. Aufl. (1845) S. 85 ff. 218 ff. 2. Aufl. S. 97 ff. 246 ff. Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte 2. Aufl. S. 85 ff. Hilgenfeld, die clementinischen Recognitionen und Homilien (1848) S. 317 ff. Der Magier Simon. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1868, S. 357 ff. Zeller, Apostelgeschichte. S. 158 ff. Volkmar, über den Simon Magus der Apostelgeschichte. Theolog. Jahrbücher 1856 S. 279 ff.

Digitized by Google

von welchem uns Paulus selbst im Briefe an die Galater erzählt, ist die geschichtliche Grundlage für eine immer weiter ausgesponnene Sagenbildung geworden, die ihren naturgemässen Abschluss erst mit einem letzten entscheidenden Kampfe des wahren und des falschen Apostels in Rom fand. In diesem Kampfe findet Paulus-Simon trotz aller dämonischen Künste seinen schmählichen Untergang; die Märtyrerkrone aber, die den geschichtlichen Paulus geschmückt, wird von diesem auf den Judenapostel übertragen, an welchem das römische Heidenthum den Tod des Magiers rächt. Dem gegenüber stellte die werdende katholische Kirche, welche auf Petrus und Paulus sich gründete, beide Apostel im Leben und Sterben brüderlich zusammen. Die Folgezeit hat den ursprünglichen Sinn der Simonsage vergessen, und in dem Magier nur den Erzketzer gesehn, von welchem alle gnostischen Parteien ihre Entstehung herleiten sollten. So konnte man beide Sagengestalten ruhig verbinden und den Petrus in Rom den Zauberer Simon bekämpfen, mit dem Apostel Paulus aber friedlich zusammenwirken und gemeinsam sterben lassen. Schon zu Ende des 2. Jahrhunderts ist bei katholischen Kirchenlehrern jede Erinnerung an den antipaulinischen Ursprung der Simonsage erloschen.

Die Vereinigung beider Sagenstoffe zu einem Ganzen, wie sie ursprünglich mit bewusster Absichtlichkeit, um den ursprünglichen Sinn der Simonsage vergessen zu machen, danach in naiver Weise von der frommen Wissbegierde erstrebt wurde, hatte freilich ihre Schwierigkeiten. Justin der Märtyrer, dem Irenäus und Eusebios folgen, setzt die Ankunft Simons in Rom unter den Kaiser Claudius (Apol. I, 26. 56 und danach Iren. haer. I, 23, 1. Eus. h. e. II, 13), und unter demselben Kaiser sollte auch Petrus zur Bekämpfung des Magiers nach der Welthauptstadt gereist sein (Eus. h. e. II, 14 vgl. 17; Hieronym. catal. vir. illustr. I vgl. 21; syrisches Kerygma des Petrus in der Stadt Rom bei Cureton, Ancient Syriac Documents, London 1864) [1]. Dagegen fällt die römische Reise des Pau-

[1]) In der Chronik rechnet Eusebios das römische Bisthum des

Digitized by Google

lus in die Regierung des Nero, sein Märtyrertod nach einstimmiger Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums in die Neronische Christenverfolgung. Sollten daher, wie die Sage bei dem korinthischen Dionysios lautet (Eus. h. e. II, 25), beide Apostel gemeinsam nach Rom kommen, um dort gemeinsam zu lehren und gemeinsam zu sterben, so musste auch die Ankunft des Petrus in Rom in die Neronische Zeit herabgerückt werden.

Eine Ausgleichung beider Angaben ist auf verschiedene Weise versucht worden. Gewöhnlich gab man die gemeinschaftliche Reise beider Apostel auf und liess sie erst in Rom mit einander zusammentreffen. Dann konnte Petrus beliebige Zeit früher nach Rom gekommen sein, während Paulus, als er unter Nero die Welthauptstadt betrat, dort seinen apostolischen Gefährten schon vorfand. So erzählt den Hergang schon die katholische Predigt des Petrus, die noch in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört (bei Pseudo-Cyprian de rebaptismate in Cypriani opp. Venet. 1728 p. 643). [2]) Auf derselben Annahme beruht unstreitig auch die Erzählung von einem fünfundzwanzigjährigen römischen Bisthum des Petrus, welches die ältere Angabe von dem ersten Regierungsjahre des Claudius bis zur Neronischen Christenverfolgung erstreckte. Die Kämpfe zwischen Petrus und Simon gehen nach dieser Darstellung naturgemäss der

---

Apostels schon vom dritten Jahre des Gajus (39 n. Chr. oder 2055 Abr.), indem er von dem angeblichen Todesjahre des Petrus, 67 oder vielmehr 66 nach Chr., fünfundzwanzig Jahre zurückrechnet. Vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 6 flg. Hieronymus dagegen folgt der Angabe der Kirchengeschichte und lässt den Apostel daher im zweiten Jahre des Claudius (42 n. Chr. = 2058 Abr.) das römische Bisthum übernehmen. Die Späteren haben diese Angabe meist wiederholt. Malala (chron. p. 318 ed. Oxon.) berichtet, dass Euodios dem Apostel Petrus zu Anfang der Regierung des Claudius im antiochenischen Episkopate nachgefolgt sei, versetzt dagegen weiter unten (p. 325) nach einer andern Quelle die Ankunft des Simon und des Petrus in Rom erst unter Nero.

[2]) et post tanta tempora Petrum et Paulum post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos.

Digitized by Google

Ankunft des Paulus voran[1]) wie denn die meisten älteren Berichte von einer Betheiligung des Paulus an der Ueberwindung des Magiers nichts wissen.[2]) Dagegen theilen Andere auch dem Heidenapostel bei dem Streite wider Simon in Rom eine Rolle zu.[3]) Dann musste man wenigstens den letzten Entscheidungskampf mit dem Magier bis in die Zeit des Nero herabrücken[4]), und entweder den Petrus zu zwei verschiedenen Malen nach Rom reisen, das Einemal allein, das zweitemal in Gesellschaft des Paulus[5]), oder die römischen Kämpfe zwischen Petrus und Simon schon vor der Ankunft des Paulus beginnen, aber erst nach derselben endigen lassen, wobei man dann die Beziehung der Simonsage auf die Zeit des Claudius ausdrücklich oder stillschweigend beseitigte.[6]) Die erstere Auskunft fand ihren bequemen chronologischen Halt in der gewöhnlichen Zählung der fünf-

---

[1]) Die dem Metaphrasten zugeschrieben vita Petri et Pauli (Acta S.S. Jun. T. VI. p. 423) lässt den Petrus und Paulus im 13. Jahre des Nero, den Magier Simon aber, schon *περὶ τὰ μέσα που τῶν χρόνων Κλαυδίου* sterben.

[2]) Const. App. VI, 9. Eus. h. e. II, 14. Philastr. haer. 29. Pseudo-Linus de passione Petri. Ambrosius de basilicis non tradendis haeriticis Opp. ed Paris. V. p. 99. Die syrische Predigt des Petrus in der Stadt Rom bei Cureton l. c. und die späteren Darstellungen bei den Chronisten Malala, Georgios Hamartolos und Cedrenus. Ueber die Erzählung bei Pseudo-Hegesipp über den jüdischen Krieg III, 2 s. u.

[3]) So die griechischen Acta Petri et Pauli. Pseudo-Hegesipp l. c. Sulpicius Severus chron II, 28. Pseudorig. Philos. VI, 20. Nicephorus h. e. II, 27. Acta Nerei et Achillei und die vita Petri et Pauli, welche unter dem Namen des Symeon Metaphrastes erhalten ist.

[4]) So die Acta Petri et Pauli. Philaster haer. 29. Sulpicius Severus l. c. Lactant. mort. persec. 2. Pseudo-Linus. Pseudo-Hegesipp, endlich die *πράξεις Πέτρου* bei Malala und Georg. Hamartolos. Letztere lassen den Simon erst unter Nero nach Rom kommen und den Petrus ihm folgen.

[5]) So Nicephorus l. c. und die vita Petri et Pauli des Symeon Metaphrastes.

[6]) So die Acta Petri et Pauli, Philaster, Sulpicius Severus, Pseudo-Linus, Pseudo-Hegesippus, die Acten des Nereus und Achilleus, Malala und Georg. Hamartolos.

Digitized by Google

undzwanzig römischen Bischofsjahre des Petrus; die letztere ist die herkömmliche in der katholischen Tradition, der es mehr um eine concentrirte Darstellung des Sagenstoffs, als um chronologische Genauigkeit zu thun ist.

Daneben erhielt sich aber noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Sagengestalt, nach welcher Petrus allein den Magier bekämpfte. Daher geben Einige nicht blos die gemeinsame römische Reise, sondern auch den gemeinsamen Aufenthalt beider Apostel in Rom ganz auf und lassen den Petrus, nachdem er den Magier besiegt hat, noch vor der Ankunft des Paulus am Kreuze sterben, wogegen die Tradition von dem gemeinsamen Martertode des Petrus und Paulus sich theils in der Festhaltung der Neronischen Zeit auch für des Petrus letzte Kämpfe und Kreuzigung, theils in der auffälligen Angabe erhielt, dass beide Apostel zwar an demselben Tage, aber in verschiedenen Jahren gestorben seien. [1]) Auch diese Variation ist sehr alt und geht wie sich weiter zeigen wird, schon bis in den Anfang des 3. oder in das Ende des 2. Jahrhunderts zurück.

Schon dieser Ueberblick über die verschiedenen Formen der römischen Petrussage genügt zur Widerlegung der Meinung, als hätte die Sage ursprünglich den Simon und den Petrus unabhängig von einander, den letzteren aber schon von vornherein als Gefährten des Paulus nach Rom geführt. [2]) Die Angabe, welche die Reise des Petrus nach Rom schon in die Regierung des Claudius setzt, hängt handgreiflich mit der Sage von dem römischen Aufenthalte des Simon unter

---

[1]) Vgl. Baxmann, dass die Apostel Petrus und Paulus nicht am 29. Juni 67 gemartert sind. Gütersloh 1867 S. 10 f. Die dort angeführten Stellen lassen sich noch erheblich vermehren. Näheres weiter unten.

[2]) Auf dieser Annahme beruht der von Uhlhorn (die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus S. 377 ff.) unternommene Versuch, die römische Petrussage von der Simonsage loszulösen und zugleich die ursprüngliche Beziehung der letzteren auf Paulus dahin abzuschwächen, dass der „geschichtliche" Simon Magus der Apostelgeschichte in den Clementinen nur neben allerlei anderweiten Ketzereien auch die des Paulus repräsentire. Wie völlig aus der Luft gegriffen diese apologetische Ausflucht sei, wird die ganze nachfolgende Darstellung zeigen.

Digitized by Google

demselben Kaiser zusammen, während die Verlegung des ersteren Ereignisses in die Neronische Zeit lediglich harmonistischen Zwecken dient.[1]) Dann ist es aber eine bare Unmöglichkeit, den Ursprung der römischen Petrussage auf die petropaulinische Ueberlieferung zurückzuführen und erst nachträglich mit der Sage von Simons Anwesenheit in Rom in Verbindung bringen zu lassen. Dass einige Schriftsteller bald die Anwesenheit des Petrus, bald die des Simon allein erwähnen, ohne des Anderen dabei zu gedenken, kann doch dieser völligen Verkehrung des Sachverhaltes unmöglich zur Rechtfertigung dienen.[2]) Das zähe Leben der ursprünglichen Sagengestalt liefert den schlagendsten Gegenbeweis. So wenig hat die älteste Sage von einem friedlichen Zusammenwirken beider Apostel in Rom auch nur das allergeringste gewusst, dass auch nachmals noch Petrus meist als der alleinige Kämpfer wider den Magier erscheint, Paulus aber, wenn er

---

[1]) Unter Claudius soll nach einer anderen, offenbar erst auf Grund der Simonsage erwachsenen Tradition der Apostel Petrus mit Philo zusammengetroffen sein und freundschaftlichen Verkehr mit ihm unterhalten haben. Vgl. Eus. h. e. II, 17. Hieron. cat. vir. illustr. 21.

[2]) Für die angeblich von der Simonsage unabhängige römische Petrussage führt Uhlhorn eine Wolke von Zeugen an: die Citate aus Papias und Clemens Alexandrinus bei Euseb. h. c. II, 15, ferner Clem. Roman. ad Corinth. 5, Dionys. Corinth. bei Eus. II, 25, die katholische praedicatio Petri bei Pseudo-Cyprian, Justin. Apol. I, 26. 56, Iren. haer. III, 3, 2. I, 23, 1. In den Citaten aus Papias und den Hypotyposen des alexandrinischen Clemens ist nur von dem Verhältnisse des Marcus als Hermeneuten der römischen Vorträge des Petrus die Rede. Ob sie die Simonsage erwähnt haben, wie Baur (Paulus 2. Aufl. I. S. 248) scharfsinnig vermuthet, mag dahingestellt bleiben; doch zeigt die Stelle des Eusebios deutlich, dass die katholische Tradition die Niederschrift des Marcusevangeliums in die Zeit nach Besiegung des Magiers verlegte, das testimonium e silentio, welches Uhlhorn herstellen möchte, beweist also nichts. Clemens von Rom weiss überhaupt nichts vom römischen Aufenhalte des Petrus, kommt also in keiner Beziehung als Zeuge in Betracht (über die Auslegung der angeführten Stelle vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 166). Was soll aber gar das Zeugniss des korinthischen Dionysios, der sogar die korinthische Gemeinde gemeinschaftlich durch Petrus und Paulus gründen lässt, gegen die ursprüngliche Verbindung

Digitized by Google

überhaupt einen Antheil erhält, nur eine ganz untergeordnete Rolle spielt, in manchen Formen der Sage aber überhaupt erst nach der Kreuzigung des Petrus nach Rom kommt.

---

der Petrussage mit der Simonsage beweisen? Allerdings sagt Dionysios von letzterer nichts, aber nur weil die von ihm überlieferte petropaulinische Sage eben das katholische Gegenstück der ebionitischen ist und mit ihrer geflissentlichen Hervorhebung des gemeinsamen Wirkens beider Apostel handgreiflich den Zweck verfolgt, die antipaulinische Ueberlieferung zu verdrängen. Dieselbe Tendenz liegt auch der katholische praedicatio Petri zu Grunde welche beide Apostel in Rom (nicht zuerst wie Uhlhorn fälschlich angiebt — es steht vielmehr quasi tunc primum da — sondern nach längerer Zeit wieder) zusammentreffen lässt. Auch hier ist die Streitberührung mit Simon durch einen freundschaftlichen Verkehr mit dem Heidenapostel ersetzt, der übrigens nach dieser Darstellung erst als Petrus und Paulus sich dem Ziele ihre Wallfahrt nahen, wieder aufgenommen wird. In Rom werden beide gleichsam zuerst wieder mit einander bekannt; nachdem der Streit in Antiochia (die mutua altercatio) und langjährige Reisen sie auseinander geführt, treten sie jetzt erst wieder in nähere freundschaftliche Beziehungen zu einander. Deutlicher lässt sich doch die Tendenz der Erzählung nicht ausdrücken! Was aber die übrigen Gewährsmänner Uhlhorns betrifft, so hat der Märtyrer Justin umgekehrt nur den römischen Aufenthalt Simons erwähnt, ohne dabei des Petrus zu gedenken. Für ihn ist aber, trotzdem dass er höchst wahrscheinlich aus der judenchristlichen Ueberlieferung schöpfte, der Magier schon zum Stammvater aller möglichen gnostischen Secten geworden; er braucht also, auch wenn ihm das Zusammentreffen desselben mit Simon bekannt war, an den beiden, gegen die Gnosis gerichteten Stellen der grösseren Apologie keine Veranlassung gefunden zu haben, darüber zu reden. Irenäus ferner schöpft an der einen Stelle aus Justin, an der andern aus der gangbaren katholischen Tradition; ein selbständiger Zeuge ist er weder für die eine noch für die andere Nachricht. Es ist also völlig irreführend mit Uhlhorn zu sagen, Irenäus habe sowohl die Simonsage, als die römische Petrussage, aber als unabhängig von einander gekannt. Die Verwirrung bei Uhlhorn erreicht aber ihren Gipfel, wenn er trotzdem selbst anerkennen muss, dass die älteren Berichte den römischen Kampf zwischen Simon und Petrus unter Claudius setzen, die Verlegung desselben in die Neronische Zeit aber eine spätere Anordnung ist, „um das Zusammentreffen des Petrus und Paulus in Rom möglich zu machen." Ja wohl; aber nicht blos der römische Kampf mit dem Magier, sondern überhaupt der römische Aufenthalt des Petrus wird ursprünglich unter Claudius verlegt, wie die Sage von dem Zusammentreffen des Petrus mit Philo, die Legende von der Vertheilung der Länder in der Welt unter die Apostel, sie-

Digitized by Google

Auch die Berichte über den Martertod beider Apostel zeigen noch deutlich, dass beide nicht zugleich mit einander entstanden sind. Schon dass die Todesart bei beiden eine verschiedene ist, bei Petrus die Kreuzigung, bei Paulus die Hinrichtung durch's Schwert, spricht nicht für die Ursprünglichkeit der petropaulinischen Sage. Aber auch die Todesstätte beider Apostel ist nach einstimmiger Ueberlieferung eine verschiedene. Petrus wird beim neronischen Palast oder in den neronischen Gärten auf dem Vatican, Paulus an der Strasse nach Ostia hingerichtet [1]) und darnach hat auch die spätere Tradition der römischen Kirche beiden Aposteln verschiedene Grabstätten angewiesen. Der gemeinsame Todestag aber, welchen die Späteren einstimmig auf den 29. Juni ansetzen, hat nachweislich nur in der Legende existirt, während das älteste Kalendarium der römischen Kirche, das des Chronisten vom Jahre 354, unter diesem Monatstage vielmehr die Beisetzung der (angeblichen) Gebeine der beiden Apostel durch Bischof Xystus II. unter dem Consulate des Tuscus und Bassus, also im Jahre 258 n. Chr. ansetzt.[2]) Wenn aber dies alles den Vertheidigern der katholischen Legende noch kein Bedenken erregt, so vergleiche man nur weiter die Beschaffenheit der Erzählungen über den Tod der beiden Apostel selbst. Während sich um die angebliche Kreuzigung des Petrus in Rom ein reicher Sagenkranz herumgelegt hat, fliessen die Quellen über den Tod des Paulus, trotz seiner ungleich bessern historischen

---

ben, oder nach anderer Zählung zwölf Jahre nach Christi Passion, die syrische Predigt des Petrus in Rom und die angeblichen 25 Jahre seines römischen Bisthums beweisen, welche ursprünglich von Claudius an gezählt wurden, eine Zählung, an welcher auch noch Eusebios und Hieronymus festhalten, während der Chronist vom Jahre 354 in noch höhere Zeiten hinaufgeht (vgl. meine Chronologie der röm. Bischöfe S. 162. flg).

[1]) Gajus ap. Euseb. h. e. II, 25. Acta Petri et Pauli cap. 80 flg. Pseudo-Linus de passione Petri et Pauli. Euseb. l. c. Hieronymus cat. vir. illustr. catalogus Felicianus in der vita des Paulus und des Cornelius u. ö.

[2]) Vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe, S. 49 ff.

Digitized by Google

Grundlage weit spärlicher. Die verschiedenen Berichte, welche den gleichzeitigen Tod beider Apostel erzählen, verweilen mit auffälliger Ausführlichkeit bei Petrus, während von Paulus nur ganz im Vorbeigehn die Rede ist[1]); die einzige Quelle aber, welche auch den Tod des letzteren ausführlich darstellt, behandelt die Passion beider Apostel völlig getrennt und lässt den Paulus erst nach dem Tode des Petrus nach Rom kommen.[2]) Von sonstigen Legenden und Sagen der römischen Kirche aber weisen die meisten auf Petrus allein, wenige auf Paulus, keine auf das gemeinschaftliche Wirken beider Apostel zurück; wohl aber werden eine Reihe paulinischer Namen wie Linus, Pudens, Clemens von der Tradition für Petrus annectirt.

Die älteste Gestalt der römischen Petrussage ist also fraglos die, welche den Apostel als Gegner des Magiers Simon nach Rom bringt. Bevor man von dem friedlichen Zusammenwirken der beiden grossen Apostel in Rom etwas wusste, erfreute sich das antipaulinische Judenchristenthum an dem Gedanken, dass Petrus seinen unermüdlichen Kampf gegen den falschen Apostel zuletzt in der Welthauptstadt mit den schmählichen Sturze des verhassten Menschen beendigt, darnach aber in der Nachfolge Christi am Kreuz einen glorreichen Ausgang gefunden habe. Es leuchtet ein, dass nur das Auftreten des Heidenapostels in Rom der judenchristlichen Sage genügenden Anlass bot, den Petrus wider alle beglaubigte Geschichte nach der Welthauptstadt zu versetzen. Im Kampf der Personen spiegelt der Kampf der Parteien sich ab; in der Besiegung des falschen durch den wahren Apostel die Zurückdrängung des Paulinismus in Rom durch das jüdische Christenthum, mochte dieselbe nun eine geschichtliche Thatsache oder nur eine Hoffnung sein, die in der Legende zur vorbildlichen Geschichte sich ausprägte.

---

[1]) So die Acta Petri et Pauli, die syrische Predigt des Petrus in Rom und Pseudo-Hegesipp, vgl. die unten folgende Erörterung.

[2]) Pseudo-Linus de passione Petri et Pauli und danach Pseudo-Abdias in den historiae apostolorum, s. unten.

Digitized by Google

Gesetzt auch, der Beweis aus den Quellen wäre nicht mehr vollständig zu führen, so werden wir annehmen müssen, dass die ursprüngliche Bedeutnng der Simonsage noch nicht vergessen war als die römische Petruslegende entstand. Dieselbe hat lediglich dann einen vernünftigen Sinn, wenn unter dem in Rom überwundenen Magier ursprünglich der Heidenapostel gemeint war. Eine spätere Nachbildung der Sage von den Kämpfen des Apostels mit dem Magier in Palästina und Syrien[1]) kann daher die römische Simonsage ebensowenig sein, als die „syrische" Sage erst aus der Erzählung der Apostelgeschichte geflossen ist.[2])

Schon die ungleich grössere Verbreitung der römischen Sage steht der Annahme entgegen, dass diese erst aus dem palästinischen und syrischen Sagenkreise, den die clementinischen Homilien und Recognitionen darstellen, nachträglich erwachsen sei. Vollends wenn die Beziehung des Simon auf den Heidenapostel nur eine vereinzelte Sonderbarkeit der clementinischen Schriften, der Magier der Apostelgeschichte also eine geschichtliche Person, ein samaritanischer Zauberer und Gegenmessias, der mit Paulus nicht das Geringste zu schaffen hat wäre wie dies noch heute die gangbare apologetische Auffassung ist, so würde die römische Petrussage erst recht zum völligen Räthsel. Hätte nur die müssige Phantasie eines beliebigen Legendenschreibers zu den „syrischen" Kämpfen des Petrus mit dem samaritanischen Zauberer ein römisches Seitenstück ausgesonnen: so liesse sich weder das nachweislich höhere Alterthum dieser Sagengestalt im Vergleiche mit der petropaulinischen Sage, noch ihr völliges Schweigen über Paulus, noch die zähe Beharrlichkeit und allgemeine Verbreitung der Tradition über die römischen Thaten und Schicksale des Petrus erklären. Diese ganze

---

[1]) Uhlhorn a. a. O. S. 376 ff.

[2]) Ueber den Simon Magus der Apostelgeschichte vgl. Baur, Christenthum der drei ersten Jahrhunderte 2. Aufl. S. 93 ff. An den dort zusammengefassten Ergebnissen der kritischen Auffassung des Buches ist nichts rückgängig zu machen, wohl aber ist dieselbe noch vollständiger durchzuführen und auch auf Stellen wie Act 13, 6 ff. 24, 24 ff. zu erstrecken.

Digitized by Google

Auffassung hat überhaupt nur so lange einigen Schein, als man den Apostel und den Magier ursprünglich unabhängig von einander nach Rom gekommen sein lässt — eine Annahme deren völlige Unhaltbarkeit eben nachgewiesen wurde.

Den näheren Nachweis des ursprünglichen Sachverhalts hat eine erneute Untersuchung der apokryphischen Apostelacten zu bringen, die längst in allen Händen, bisher lediglich für die palästinensische, aber noch so gut wie gar nicht für die römische Petrussage ausgebeutet worden sind. Nur Baur hat gelegentlich auf den conciliatorischen Character der griechischen *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* aufmerksam gemacht,[1]) ohne aber deren Composition einer näheren Prüfung zu unterziehen. Andere Documente, wie der falsche Linus, die Erzählung bei Pseudo Hegesipp, die syrische Predigt des Petrus in Rom uud die bei späteren Chronisten aufbehaltenen Bruchstücke von „Thaten des Petrus“ sind noch gar nicht untersucht. Der einzige Zweig dieser ganzen Literatur, der bisher schon auf's Sorgfältigste durchforscht ist, sind die clementinischen Homilien und Recognitionen, welche aber beide schon mit Antiochia abschliessen. Glücklicherweise ist mit der Feststellung der ursprünglich antipaulinischen Tendenz des clementinischen Simonbildes bereits der Grund für alle weitere Forschung gelegt. Aber, welcher literarhistorische Zusammenhang zwischen der palästinensischen und der römischen Simonsage bestehe, ist bisher ebenso wenig ausgemittelt, als die älteste Gestalt des ebionitischen Schriftthums, aus welchem unsere Clementinen allmählich erwachsen sind. So selbstverständlich die Annahme auch scheint, dass beide Bestandtheile der Sage ursprünglich ein Ganzes gebildet haben, so hat man gerade aus den Clementinen den Beweis zu führen sich getraut „das die ihnen zu Grunde liegende Sage ursprünglich weit davon entfernt war, an eine Flucht und Verfolgung des Magiers nach Rom und einen zweiten Act des Drama zu denken.“ [2])

---

[1]) Paulus 2. Aufl. I. 260 flg.

[2]) Uhlhorn a. a. O. S. 377. Der Beweis ist freilich unglücklich

Digitized by Google

Die folgende Darstellung beabsichtigt nun nicht eine erschöpfende Behandlung der römischen Petrussage zu geben. Ihr Zweck ist der einer Quellenkritik, welche vor Allem das Material für eine zusammenfassende Darstellung sichert. Zu dem Ende sollen zuerst die ebionitischen Quellen zur Petrussage, darnach die katholischen Acten des Petrus und Paulus, zuletzt die Ueberreste von gnostischen Acten beider Apostel geprüft werden.

---

genug gerathen. Das erste Argument, dass der syrische Sagenkreis das Zusammentreffen des Petrus mit Simon in die Zeit des Tiberius, die römische Simonsage dagegen dasselbe unter Claudius verlegen, wird später näher zu würdigen sein. Das zweite Argument ist dieses, dass nach den Homilien und Recognitionen der Kaiser den Simon verfolgen lasse und dieser dadurch genöthigt werde „von Rom wegzufliehen" (vgl. Hom. XX; Recogn. X, 55), „ein deutliches Zeichen, dass diese Sage ihn mit Rom noch nicht in Verbindung brachte." Man braucht aber nur die betreffenden Stellen nachzulesen, um zu finden, dass dort Simon nicht von Rom, sondern von Antiochia „wegflieht", und zwar nach Judäa, wo er nach einer anderweiten, weiter unten mitzutheilenden Nachricht wirklich gefangen genommen und darauf nach Rom transportirt wird.

Digitized by Google

I. Die ebionitischen Quellen zur Petrussage.

Wenn wir die Ueberreste gnostischer Acten, wie dieselben in mehrfachen Ueberarbeitungen noch vorliegen, einstweilen bei Seite lassen, so lassen sich die sonstigen Behandlungen der Petrussage, von denen wir Kunde haben, in zwei Hauptclassen theilen, in ebionitische Acten, welche den Petrus im Kampfe mit den Magier vorführen, und katholische Acten, welche ihn in friedlichem Verkehre mit dem Heidenapostel auftreten lassen. Von den ersteren sind uns nur noch die clementinischen Homilien und Recognitionen[1]), von den letzteren die von Thilo (Acta Petri et Pauli fasc. I und II Halle 1837 und 1838) und Tischendorf (Acta apostolorum apocrypha Leipzig 1851 p. 1—39) herausgegebenen Acten des Petrus und Paulus vollständig erhalten. Ausserdem aber besitzen wir noch eine Anzahl von Fragmenten, welche der einen oder andern Classe angehören, zu denen noch eine Reihe weiterer Spuren von älteren Bearbeitungen der Sage kommen.

Die Feststellung des ursprünglichen Characters der ebionitischen Petrusacten hängt von den kritischen Ergebnissen über die Composition der pseudo-clementinischen Schriften ab. Die gewöhnliche, besonders von Schliemann

---

[1]) Die Homilien sind nach Cotelier, Schwegler und Dressel zuletzt von Lagarde (Clementina, Leipzig 1865), die Recognitionen von Gersdorf (Leipzig 1838) herausgegeben. Die von Lagarde ebenfalls edirten syrischen Clementinen enthalten keine selbständige Recension, sondern geben zuerst die drei ersten Bücher die Recognitionen, darnach den Text der Homilien vom vierten Buche an wieder.

Digitized by Google

(die Clementinen Hamburg 1844) und Uhlhorn (die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus Göttingen 1854) vertheidigte Ansicht hält die Homilien, Hilgenfeld (die clementinischen Recognitionen und Homilien Jena 1848 vrg. Theol. Jahrbücher 1854, 483 ff. 1868, 357 ff.) die Recognitionen für die ältere Schrift; ein neuerdings hervorgetretener Vermittelungsversuch (Lehmann, die clementinischen Schriften, Gotha 1869) will für die drei ersten Bücher der Recognitionen die Hilgenfeldsche, für das Uebrige die Uhlhornsche Ansicht festhalten. Wie ich an einem andern Orte gezeigt habe,[1] kann überhaupt keine Rede davon sein, dass eine der beiden Schriften unmittelbar von der andern abhänge, sondern beide weisen auf eine gemeinsame Grundschrift zurück, welche theilweise in den Homilien, theilweise in den Recognitionen nach treuer bewahrt ist. Der eigenthümlich ebionitische Standpunkt der Grundschrift lässt sich aus den Homilien, die Verarbeitung älterer Quellen umgekehrt aus den Recognitionen, noch besser erkennen.

Ganz deutlich lassen sich drei verschiedene Schichten unterscheiden, auf denen die Darstellung unsrer jetzigen Homilien und Recognitionen sich aufgebaut hat. Unmittelbar hat beiden ein Werk zur Quelle gedient, welches den Namen *περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα* oder auch *ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* führte, und wahrscheinlich identisch war mit der andern Recension der Recognitionen, deren Rufinus in der Vorrede seiner Uebersetzung gedenkt. Zu dieser Schrift gehörte ursprünglich der noch in doppeltem Texte vor den Recognitionen und Homilien, erhaltene Brief des Clemens an Jacobus. Aber diese Anagnorismen des Clemens sind selbst wieder die Bearbeitung einer unter dem Namen der *κηρύγματα Πέτρου* überlieferten älteren Schrift, zu welcher ursprünglich der schroff antipaulinische Brief des Petrus an Jacobus nebst der angehängten *διαμαρτυρία* gehörte.[2] Diese

---

[1]) Protestantische Kirchenzeitung 1869, 477—482.

[2]) Gegen Uhlhorn der (S. 90 ff.) die Zugehörigkeit der Epistola Petri ad Jacobum und der *διαμαρτυρία* zu den petrinischen Kerygmen bestreitet, vgl. Hilgenfeld Theol. Jahrb. 1854 S. 490 ff.

Digitized by Google

ältere Grundschrift, welche den Brief des Clemens an Jacobus (c. 19. 20) ausdrücklich von den Anagnorismen unterscheidet, zerfiel nach Recogn. III, 75 in zehn Bücher, deren Inhalt noch angegeben wird. Sie behandelte die Reden des Petrus und seine Disputation mit dem Magier Simon in Cäsarea (Recogn. I, 17.) und endete mit der Flucht des Simon nach Rom (Recogn. III, 63. 64 vgl. I, 74).

Dagegen waren die Anagnorismen eine spätere Fortsetzung, beziehungsweise Ueberarbeitung der Kerygmen. Sie führen den Petrus als Heidenapostel ein, lassen ihn dem fliehenden Simon, der hier zum Repräsentanten des ungläubigen Heidenthums wird, von Cäsarea nach verschiedenen phönizischen Städten und zuletzt bis Antiochia nachreisen und denselben überall durch Lehre und Wunderkraft besiegen. Die durch Petrus zum Glauben an den „wahren Propheten" geführte Heidenwelt wird symbolisirt durch den römischen Clemens, dessen Aeltern und Brüder, welche durch wunderbare Schicksale von einander getrennt, von Petrus bekehrt und wieder zusammengeführt werden. Die Einführung dieses Familienromans in die Geschichte des Petrus hat die ursprüngliche Darstellung wesentlich umgestaltet; als Abschluss des Ganzen erscheint jetzt die Taufe des Vaters des Clemens in Antiochia,[1]) während die Kämpfe zwischen Petrus und Simon nur noch für die aufgetragene Familiengeschichte den theologischen Hindergrund bilden.

Die ältere Schrift liegt den drei ersten Büchern der Recognitionen (vgl. Hom. I — III. XVI — XX, 10) zu Grunde. Wie es scheint, war schon in ihr, obwohl alles darin auf die Familiengeschichte des Clemens Bezügliche, erst der Ueberarbeitung gehört, der römische Clemens als Gehilfe und Schreiber des Petrus eingeführt. Wie also nach der späteren katholischen Sage Marcus die mündliche Verkündigung *(κήρυγμα)* des Petrus in Rom (Eus. h. e. II, 15), so

---

[1]) vgl. Recogn. X, 67—72. Der Darstellung in den Homilien, welche mit der Ankunft des Petrus in Antiochia abbrechen, fehlt der nothwendige Abschluss, der nur in der Entzauberung des Faustus und seiner endlichen Taufe gefunden werden kann.

Digitized by Google

Schreibt hier Clemens auf des Apostels Geheiss die κηρύγματα nieder, die derselbe zu Cäsarea gehalten hat und übersendet sie dem Jacobus nach Jerusalem (epist. Clem. ad Jacob. 20. Recogn. I, 17. Hom. I, 20.) [1]) Der Brief des Petrus an Jacobus dient zur Beglaubigung dieses „Buches vom wahren Propheten“ (Recogn. I, 17), dessen antipaulinischer Character die Geheimhaltung, welche der Brief und die διαμάρτυρία empfehlen, begreiflich macht.

Aber auch die Kerygmen des Petrus weisen noch auf eine ältere Schicht zurück. Die Einführung des römischen Clemens als Schülers des Petrus, der Ausblick auf Rom, als letztes Ziel seiner Reisen (Rec. I, 74), die Hindeutung auf die Rolle, welche der Magier in der römischen Sage spielt (Rec. III, 63. 64. vgl. II, 29.) — dies alles beweist, dass die Erzählung von den Reden und Disputationen in Cäsarea ursprünglich nur ein selbständig behandeltes Bruchstück eines grösseren Ganzen war, welches mit den wunderbaren Ereignissen in Rom seinen Abschluss fand. Auch die Gestalt, in welcher hier Simon auftritt, be-

---

[1]) Hilgenfeld Clementische Recognitionen S. 26 ff. Theol. Jahrbücher (1854 S. 490 ff.) und Ritsch (altkatholische Kirche 1 Aufl. 154 f.) lassen die Kerygmen von Petrus selbst niedergeschrieben sein, was Uhlhorn (a. a. O. S. 100 ff.) bestreitet. Die Stelle Hom. I, 20, auf welche Hilgenfeld seinen Beweis baut, ist leider verderbt; gesetzt auch, das αὐτοῦ κελεύσαντος wäre dort interpolirt, so muss es, wie Uhlhorn richtig bemerkt, wenigstens schon in den Anagnorismen gestanden haben, als die Verfasser der Homilien und Recognitionen dieselben bearbeiteten. Aber ausser Recogn. I, 17 bezeichnet auch der Brief des Clemens an Jacobus c. 20 ausdrücklich dem römischen Clemens als Schreiber der Kerygmen und zwar in einem Zusammenhange, in welchem die frühere Schrift ausdrücklich von den Anagnorismen unterschieden wird. Nur letztere gelten als von Clemens selbständig verfasst; die Kerygmen hat er nur auf Geheiss des Petrus nach dessen mündlichen Vorträgen niedergeschrieben, daher Petrus in dem Brief an Jacobus die Kerygmen einfach seine Kerygmen nennen kann, ohne dabei seines Amanuensis zu gedenken. Es wäre möglich, dass erst die Anagnorismen dem Clemens auch bei Abfassung der Kerygmen einen Antheil zuschrieben, wofür Hom. I, 20 sich anführen lässt; doch konnte auch umgekehrt die Rolle des Clemens als Amanuensis des Petrus den ersten Anlass zu der Aufnahme des clementinischen Romans, also zu der Composition der Anagnorismen, geboten haben.

Digitized by Google

stätigt dies. Wie das Inhaltsverzeichniss Recogn. III, 75 beweist, müssen schon die Kerygmen den Magier als Vertreter nicht blos paulinischer, sondern zugleich gnostischer Lehren bestritten haben (vgl. Ritschl, Altkatholische Kirche 1. Aufl. S. 163 ff.). Während also die ursprüngliche Simonsage nur den geschichtlichen Paulus bekämpft haben kann, ist Simon-Paulus hier schon zu dem Erzketzer geworden, als welcher er in der ganzen nachmaligen Ueberlieferung erscheint. Andererseits zeigt der Brief des Petrus an Jacobus, sammt der angehängten Diamartyria, dass der Verfasser der Kerygmen über den ursprünglichen Sinn der Simonsage recht gut Bescheid wusste. Die antignostische Tendenz beruht also hier nicht auf einem Vergessen der antipaulinischen, sondern auf einer absichtlichen und bewussten Erweiterung der ursprünglichen Polemik. Paulus wird unter der Maske des Simon für alle gnostischen Irrlehren verantwortlich gemacht. Erst in der zweiten Ueberarbeitung, den Anagnorismen des Clemens, in denen Simon zum Repräsentanten des Heidenthums wurde, tritt die ursprüngliche Bedeutung der Simonsage zurück. Hierdurch bestimmt sich zugleich die Abfassungszeit der älteren Stücke. Die Kerygmen sind ums Jahr 140—145, die Anagnorismen mit ihren an das Haus der Antonine erinnernden Namen der Matthidia, des Faustus, Faustinus und Faustinianus noch etwas später geschrieben. Die älteste Grundschrift dagegen muss längere Zeit vor der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein.

Schwieriger ist es zu bestimmen, wieweit die antipaulinischen Züge der Kerygmen schon in der ältesten Quelle gestanden haben. Ohne Zweifel ist alles dahin Gehörige nicht erst spätere Zuthat unserer gegenwärtigen Homilien und Recognitionen, vielmehr zeigt grade die Hauptstelle, in welcher die Polemik gegen Paulus am klarsten zu Tage liegt (Hom. XVII, 13—20), in dem gegenwärtigen Texte so handgreifliche Fugen, dass er unmöglich von dem letzten Bearbeiter herrühren kann.[1] Aber auch der Verfasser der Kerygmen selbst

[1] vgl. meine angeführte Abhandlung in der Prot. Kztg. S. 478 f. Der Abschnitt ist der Ueberrest einer älteren Erörterung, der durch die antimarcionitischen Einschiebsel Hom. XVII, 5—12. XVIII, 1—6 aus seinem

wird diese und ähnliche Stellen schwerlich erst in seine Bearbeitung der ältesten Quelle hineingebracht haben, wenn anders der Schwerpunkt seiner Polemik bereits in den Gegensätzen einer späteren Zeit, in dem Kampfe wieder basilidianische, ophitische, valentinianische und theilweise wohl auch schon marcionitische Meinungen liegt. Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, alle jene zahlreichen Züge, die in dem Simonsbilde der clementinischen Literatur noch deutlich an den geschichtlichen Paulus erinnern, als Ueberreste der ältesten Schicht zu betrachten, auf welche sich allmählich neue Bildungen lagerten.

Die Fortsetzung in Rom, auf welche die Kerygmen deutlich verweisen,[1]) hat nun offenbar von dem Ansehn gehandelt, welches Simon sich dort erwarb, und von den ihm erwiesenen göttlichen Ehren, aber auch von der Ankunft des wahren Apostels in der Welthauptstadt, von dem verunglückten Flugversuche des Magiers und vermuthlich auch von dem Märtyrertode des Petrus, auf welchen wenigstens der Brief des Clemens an Jacobus (c. 1) Bezug nimmt. Dass, wie man bemerkt hat[2]), die Clementinen die palästinensische Simonsage in die Zeit des Tiberius, die römische in die Zeit des Claudius verlegen, wäre auch, wenn es wirklich sich so verhielte, durchaus kein Grund gegen ihren ursprünglichen Zusammenhang. Zwischen dem Tode des Tiberius (37 n. Chr.) und dem Regierungsantritte des Claudius (41 n. Chr.) liegen ja nur wenige Jahre in der Mitte, und es wäre an sich ganz in der Ordnung, wenn der etwas spätere Zeitpunkt, in welchem die römische Sage spielt, auch durch den Namen eines wenig späteren Kaisers markiert

ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen wurde. Der Verfasser der Homilien will nicht den Paulus, sondern den Marcion unter der Maske des Simon bestreiten; auf eine Polemik aber, wie in Hom. XVII, 13—19 vorliegt, wäre er sicher nicht aus eigener Erfindung gerathen: sie versetzt uns durchaus in die alten Parteikämpfe zwischen Paulinern und Petrinern zurück.

[1]) Recogn. III, 63 sagt Simon von seinem bevorstehenden Erfolgen in Rom: ibi in tantum placiturum, ut deus putetur et divinis publice donetur honoribus. Vgl. auch Recogn. II, 9.

[2]) Uhlhorn, a. a. O. 377.

Digitized by Google

worden wäre. Aber die ganze Beobachtung ist ungenau. Nicht die palästinensische und syrische Simonsage, sondern der clementinische Familienroman wird in die Zeit des Tiberius verlegt; die wenigen Stellen, in denen dieses Kaisers Erwähnung geschieht, gehören also der clementinischen Ueberarbeitung an, und beweisen gar nichts für die chronologischen Voraussetzungen der ursprünglichen Sage. Man müsste sich also schon mit der Muthmassung helfen, der Verfasser der clementinischen Anagnorismen habe, im Widerspruche mit der geschichtlichen Zeit des Clemens, denselben lediglich darum zum Verwandten des Tiberius gemacht, weil schon die Kerygmen die Handlung in die Zeit dieses Kaisers verlegten. Nun ergiebt aber die Betrachtung der ersten Stelle, an welcher Tiberius erwähnt wird (Hom. I, 6. Recogn. I, 6) eine andere Erklärung. Die Zeit des Tiberius wird hier einfach darum genannt, weil damals zuerst das Gerücht von der „guten Botschaft Gottes" vom Morgenlande her durch die Welt lief. Also um seinen Clemens gleich beim Anfange des Evangeliums die Kunde von Christus vernehmen zu lassen (vgl. auch Hom. I, 7. Recogn. I, 7) und mit dem Apostel Petrus in Verbindung zu bringen, verlegt er ihn aus der Zeit Domitians in die des Tiberius zurück, und muss ihn natürlich nun auch aus einem Verwandten des flavischen Kaiserhauses zu einem Verwandten des Tiberius machen (Hom. IV, 7). [1]) Die Naivität, mit welcher die Clemenssage sich über chronologische Verhältnisse hinwegsetzt, giebt also keinen Beweis dafür ab, dass die syrische Simonsage ursprünglich unter Tiberius fixirt worden sei. Nicht einmal die Anagnorismen legen auf die Person dieses Kaisers weiteres Gewicht; in allen übrigen Stellen, wo auf die Verwandtschaftsverhältnisse des Clemens die Rede kommt,

[1]) Eine ähnliche Bewandniss hat es mit der Berechnung der römischen Bischofsjahre des Petrus in dem liberianischen Katalog (wieder abgedruckt hinter meiner Chronologie der römischen Bischöfe S. 265 ff). Damit Petrus unmittelbar nach Christi Himmelfahrt die Oberleitung der Kirche übernehmen könne, wird dort sein römischer Episkopat ganz gegen die ältere Zählung von Tiberius bis auf Nero (30—55 n. Chr.) erstreckt.

Digitized by Google

heben sie einfach nur seine kaiserliche Abkunft hervor, ohne den Namen des Kaisers näher zu bezeichnen (Hom. XII, 8. XIV, 6. 10. Recogn. VII, 8. IX, 35) und auch der Kaiser, welcher den Simon (angeblich) in Antiochia verfolgen lässt, ist nicht mit Namen genannt (Hom. XX, 13 f. Recogn. X, 55 f.).

Aber es lässt sich sogar noch beweisen, dass die Grundschrift die „syrischen" Kämpfe des Petrus gar nicht in die Zeit des Tiberius gesetzt haben kann. Recogn. I, 43 lesen wir ausdrücklich, dass seit Christi Passion bis zu der Zusammenkunft der zwölf Apostel im Tempel zu Jerusalem, mit welcher die älteste Erzählung begann, volle sieben Jahre verflossen seien.[1] Setzen wir nun die Passion Jesu mit der ältesten Rechnung in das Consulat der beiden Gemini (29 n. Chr.), so werden wir auf das Jahr von Ostern 36 bis dahin 37 n. Chr. herabgeführt, also auf das letzte Regierungsjahr des Tiberius. Die Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem aber ist dieselbe, von welcher auch die sonstige Ueberlieferung die Vertheilung der Länder unter die verschiedenen Apostel und ihre Zerstreuung in alle Welt datirt, und welche nach andern Berichten sogar erst zwölf Jahre nach Jesu Passion eingetreten sein soll.[2] Wenn nun auch das erste Auftreten des inimicus homo bald nach jener Apostelversammlung in Jerusalem stattgefunden hat (Recogn. I, 70), so sieht Petrus in der Erzählung Recogn. I, 43 flg. doch auf letztere als auf etwas in der Vergangenheit Liegendes zurück. Das dort angegebene Datum bezeichnet also nur den chronologischen Ausgangspunkt der Reisen des Petrus ebenso wie der übrigen Apostel, während die Begebenheiten in Cäsarea jedenfalls später fallen, wahrscheinlich aber, da sie ursprünglich den Schlusspunkt der Kämpfe des Apostels im Morgenlande bildeten, um mehrere Jahre später. Dies führt uns aber nothwendig über die Regierungszeit des Tiberius hinaus. Dagegen lässt die cle-

[1]) Die Stelle IX, 29, welche der späteren Ueberarbeitung der Recognitionen angehört, sieht offenbar auf I, 43 zurück und kann nicht als selbständiges Zeugniss gelten.

[2]) Apollonius bei Eus. h. e. V, 18. Praedicatio Petri bei Clem. Alex. Str. VI, 5 p. 762 Potter.

Digitized by Google

mentinische Ueberarbeitung den Reiseplan des Clemens noch bei Lebzeiten Jesu gefasst werden. (Recogn. I, 7).

Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der palästinensischen und der römischen Simonsage wird aber nicht blos von den Clementinen vorausgesetzt. Auch in den apostolischen Constitutionen (VI, 7—9) finden sich beide Bestandtheile der Sage, von der Disputation in Cäsarea und von dem Sturze des Simon in Rom, mit einander verbunden. Simon, der hier nicht blos (nach Act. 8, 9 ff.) als samaritanischer Magier, sondern auch noch als „falscher Apostel" (ψευδαπόστολος) erscheint, trifft zuerst mit Petrus in Cäsarea Stratonis zusammen und versucht das Wort Gottes zu verkehren. Nachdem der Apostel hier drei Mal mit ihm in Gegenwart des Zacchäus, Barnabas, Niketes und Aquila (welche letzteren schon als Brüder des Clemens bezeichnet werden) über die Lehre vom wahren Propheten und die göttliche Monarchie disputirt, und ihn zum Schweigen gebracht hat, flieht Simon nach Italien. In Rom angelangt, richtet er in der Kirche grosse Verwüstungen an, macht Viele abwendig vom Glauben und entsetzt die Heiden durch magische Kunst und dämonischen Beistand. Zuletzt als er am hellen Tag im Theater von Dämonen getragen gen Himmel zu fliegen versucht und das Volk ihn als einen Gott verehrt, erhebt Petrus die Hände zu Gott und bittet ihn, den Verderber herabzustürzen und die Kraft der Dämonen zu brechen. Das Angesicht auf den fliegenden Simon gerichtet ruft er ihm zu: „Wenn ich ein Mensch Gottes bin, ein wahrer Apostel des Christ und ein Lehrer der Frömmigkeit, nicht aber des Irrthums wie du o Simon, so gebiete ich den bösen Mächten des von der Wahrheit Abtrünnigen, von denen der Magier Simon getragen wird, ihn fallen zu lassen, damit er herabstürze von der Höhe zum Gelächter Derer, die er betrogen hat." Alsbald lassen die Dämonen ihn fahren, mit gewaltigem Getöse stürzt Simon herab und bricht Hüfte und Füsse. Die Volksmassen rufen: „Es ist nur Ein Gott, den wahrhaftig Petrus allein der Wahrheit gemäss verkündigt", und viele wenden von Simon sich ab; Einige aber, desselben Verderbens würdig wie er, blieben bei seiner schändlichen

Digitized by Google

Lehre. So kam zuerst die gottlose Irrlehre der Simonianer nach Rom.

Die antipaulinische Tendenz der Sage geht aus dieser Darstellung noch ebenso deutlich hervor, wie die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Vorgänge in Cäsarea und Rom. Die Constitutionen, zu deren ältesten Bestandtheilen dieser Abschnitt gehört, haben für den ersten Theil der Sage offenbar noch dieselbe Darstelluug wie die Kerygmen vor sich gehabt.[1]) Auf die dreitägige Disputation in Cäsarea folgte, wie dies auch Recogn. III, 63 f. vorausgesetzt ist, unmittelbar die Flucht des Magiers nach Rom.[2]) Es ist möglich, dass die Constitutionen die beiden Theile der Simonsage aus zwei verschiedenen Quellen geschöpft haben, und dass die Nachrichten über die Vorgänge in Cäsarea unmittelbar aus den petrinischen Kerygmen entlehnt waren, wofür sich vielleicht auch die Beziehung in welche der Magier mit den gnostischen Sectenhäuptern gesetzt wird, anführen lässt. Aber nur um so mehr weisen dann die Kerygmen auf eine uralte judenchristliche Darstellung der Petrussage zurück, in welcher die verschiedenen, später besonders behandelten Bestandtheile noch ein Ganzes gebildet haben. Je bestimmter die verschiedenen Züge der Simonsage, wenn wir sie auf ihre Ursprünge zurückverfolgen, sich zu einem vollständigen Zerrbilde zusammenfügen, welches das ganze Leben und Wirken des Heidenapostels von Jerusalem und Damaskus bis Rom umfasst, desto weniger glaubhaft erscheint die Annahme einer stückweisen Entstehung. Nun sehen wir aber den „verhassten Menschen" von Anfang an als Gegner

[1]) Zu den Namen des Niketes und Aquila erhält allerdings der heutige Text schon einen Zusatz, der theils auf die Anagnorismen, theils auf die Paulusschülerschaft des Bischofs Clemens Bezug nimmt: *(Νικήτου καὶ Ἀκύλα) ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου, μαθητευσαντι δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.* Aber dieser ganze Zusatz ist längst als ein späteres Einschiebsel erkannt, vgl. Ritschl., altkatholische Kirche Aufl. S. 181 ff.; für die Worte von *μαθητευσαντι* an siehe schon Hilgenfeld, Clement. Recognitionen S. 102 ff.

[2]) vgl. Hilgenfeld, Clement. Recognitionen S. 102. Ritschl (a. a. O. S. 182) bestreitet dies ohne Grund.

Digitized by Google

nicht blos des Jacobus, sondern auch des Petrus auftreten, zu dessen Verfolgung er sich nach Damaskus begiebt, weil er vermuthet, Petrus sei dorthin geflohen (Recogn. I, 71). Hieraus ergiebt sich, dass die Disputation in Cäsarea nicht das erste Zusammentreffen des Petrus mit Simon gewesen sein kann, wie es freilich nach den Constitutionen erscheint[1]), sondern grade im Gegentheile, wie die Darstellung der Kerygmen und noch der eigene Bericht der Constitutionen beweist, das letzte im Morgenlande. Die Reise von Cäsarea nach Rom ist ja handgreiflich der Lebensgeschichte des Paulus entlehnt. Ebenso handgreiflich aber entwerfen noch die antiochenischen Scenen, von welchen der Schluss der Anagnorismen berichtet (Hom. XI, 36. XII, 1. 24. XIV, 12. XVI, 1. XX, 11 ff. Recogn. VI, 15. VII. 24. X, 52. 54 ff.), ein Zerrbild von dem Streite in Antiochia, dessen Paulus im Galaterbriefe gedenkt. Die Ueberarbeitung (deren Gefüge hier übrigens in den Recognitionen noch treuer als in den Homilien bewahrt ist) lässt freilich den Simon von Cäsarea nach verschiedenen syrischen Städten, wohin Petrus ihm nachfolgt, zuletzt auch nach Antiochia gehn, von dort aber, aus Furcht vor Verfolgung durch die kaiserlichen Beamten, über Laodicea, wo Petrus mit seinen Begleitern sich aufhält, nach Judäa fliehn, während Petrus triumphirend in Antiochia einzieht und alles Volk nach Entlarvung des Magiers für sich gewinnt. Nach der Einen Darstellung (Recogn. X, 68) kehrt Simon auf die Kunde von den Erfolgen des Petrus noch einmal nach Antiochia zurück, wird aber von dem Volk aus der Stadt geworfen. Unzweifelhaft ist hier das ursprüngliche Gefüge in Unordnung gerathen. Die antiochenischen Vorgänge waren nämlich nicht aus den Kerygmen entlehnt (denn diese schlossen mit dem Ausblicke auf Rom), sondern dem clementinischen Ueberarbeiter aus anderweiter Kunde bekannt. Ihren ursprünglichen Sinn hat er aber nicht mehr durchschaut, denn

[1]) Constt. App. VI, 8: *ὁ μὲν οὖν Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον μὲν ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος . . . συντυχών μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον.* Kurz vorher aber wird nach Act 8, 6 ff. ein früheres Zusammentreffen Beider in Samaria berichtet.

Digitized by Google

sonst hätte er sicher nicht die Reise des Simon von Cäsarea nach Rom auf eine Landreise die phönikische Küste entlang nach Antiochia, von Antiochia wieder zurück nach Laodicea und Judäa vertauscht. Es bleibt also nur übrig, in ihnen ein aus dem ursprünglichen Zusammenhange gerissenes Bruchstück zu sehen. Dasselbe muss schon dem ältesten Sagenstoff angehören: denn die Parodie ward später nicht mehr verstanden; überdies aber zeigt die Stelle Hom. XVI, 19, dass grade der Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochia in der ebionitischen Tradition unvergessen blieb. Dann aber müssen wir auch hier noch einen Ueberrest derselben ältesten Darstellung anerkennen, von welcher ein anderer Theil in den petrinischen Kerygmen selbständig behandelt ist. Die Reise von Cäsarea die phönikische Küste entlang bis Antiochia wird allerdings schon in der ursprünglichen Quelle gestanden haben. Sie gehörte aber in eine weit frühere Zeit, als die Reise von Cäsarea nach Rom. Für letztere liegt Act. 23—27, für erstere dagegen Act. 9, 30—11, 25 vgl. 18, 22 zu Grunde. War aber in der ältesten Sagengestalt von einer doppelten Reise Simons die Rede, der einen von Cäsarea nach Antiochia, der anderen von Cäsarea nach Rom, so begreift sich, wie der Ueberarbeiter die in den Kerygmen berichtete Disputation in Cäsarea mit der ersteren statt mit der letzteren in Verbindung setzen konnte. Aber auch in der Erzählung der Anagnorismen von Simons Flucht vor den Häschern des Kaisers (Recogn. X, 54. 59. Hom. XX, 13) ist wahrscheinlich noch eine ältere Erinnerung erhalten. Ein römischer Centurio, den die Sage mit dem von Petrus bekehrten Hauptmann Cornelius (Act. 10. 11) identificirt, lässt in Antiochia ausstreuen, er sei vom Kaiser geschickt, den Simon gefangen zu nehmen. Simon verlässt eilig die Stadt, kommt flüchtig nach Laodicea, zaubert dort dem Faustus, dem Vater des Clemens, sein eigenes Gesicht an, um die Verfolgung von sich hinweg auf den Faustus zu lenken, und flieht dann, weil er sich auch in Laodicea nicht sicher wähnt, in derselben Nacht weiter nach Judäa.[1])

[1]) So lautet wenigstens die Erzählung in den Recognitionen. Die

Digitized by Google

Es ist schwerlich zu kühn, in dieser Erzählung die Umbildung eines älteren Berichtes zu sehn, welcher den Simon wirklich durch einen kaiserlichen Hauptmann gefangen nehmen (Act. 23, 23 vgl. 24, 23[1]) und von Judäa nach Rom transportiren lässt. Eine Spur hiervon ist noch in dem mit dem Namen des Simeon Metaphrastes geschmückten martyrium Petri et Pauli bewahrt.[2]) Dasselbe enthält neben vielen andern, werthlosen Angaben noch einige Nachrichten offenbar aus weit älterer Quelle. Wir lesen hier, wie Simon der Magier den zu seiner Gefangennahme nach Antiochia ausgeschickten kaiserlichen Dienern entwischt, und nach Judäa entflieht, dort aber eingeholt und nach Rom gebracht wird, um daselbst für seine Uebelthaten gerichtet zu werden (I, 6. II, 7). Die Parodie auf Paulus, die freilich dem Legendenschreiber nicht mehr verständlich war, liegt hier klar auf der Hand. Hiermit stimmt weiter überein, dass Petrus ganz ähnlich wie Paulus (Act. 16, 8) durch eine nächtliche Vision die Weisung erhält, nach dem Abendlande zu gehn, welches seiner als eines Fackelträgers bedürfe.[3]) Denn jener Simon

---

Homilien haben den ursprünglichen Sachverhalt durch die Einschiebung einer siebentägigen Disputation in Laodicea entstellt, für welche sie den Stoff durch Umstellung älterer Stücke herbeigeschafft haben. Nach dieser Darstellung hätte Simon also schon längere Zeit mit Petrus in Laodicea disputirt, bevor der Bote aus Antiochia kommt, der die Flucht des Magiers von Antiochia nach Laodicea meldet!

[1]) Beiläufig bemerke man, dass aus den beiden Centurionen Act. 23, 23 an der zweiten Stelle 24, 23 nur ein einziger wird.

[2]) Lateinisch bei Surius zum 29. Juni, griechisch und lateinisch in den Actis SS. Jun. Tom. V p. 411 ff.

[3]) *ἀναστὰς Πέτρε τὴν ἑσπέραν κατάλαβε. χρῄζει γάρ σου τῆς δᾳδουχίας.* Vgl. dazu Eus. h. e. II, 14: *παρὰ πόδας γοῦν ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ τηλικοῦτον λυμεῶνα βίου χειραγωγεῖ, ὃς οἷά τις γενναῖος θεοῦ στρατηγὸς τοῖς θείοις ὅπλοις φραξάμενος τὴν πολυτίμητον ἐμπορίαν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἐξ ἀνατολῶν τοῖς κατὰ δύσιν ἐκόμιζεν, φῶς αὐτὸ καὶ λόγον ψυχῶν σωτήριον, τὸ κήρυγμα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας εὐαγγελιζόμενος.*

Digitized by Google

sei ergriffen worden und werde nach Rom geführt (II, 7). Die ursprüngliche Tendenz auch dieser Erzählung liegt auf der Hand. Wie Petrus dem gefangen nach Rom abgeführten Heidenapostel dahin folgen soll, um ihn auch im Abendlande zu besiegen, so wird die dem Paulus in einer Vision gewordene göttliche Weisung, nach Macedonien, also ins Abendland überzusetzen, durch eine ähnliche an Petrus ergangene Vision, in welcher diesem der Herr selbst erscheinen muss, ersetzt. Die Zeit, in welche die römische Reise des Simon verlegt wird, ist übereinstimmend mit Justin und Irenäus auf welche der Martyrolog ausdrücklich Bezug nimmt, aber auch mit der ursprünglichen Fassung der Simonsage, die Regierung des Claudius (II, 7).

Eine Schwierigkeit macht nur der Umstand, dass die letztere Darstellung mit dem Berichte der Kerygmen von der Disputation in Cäsarea und der Flucht nach Rom nicht wohl vereinbar scheint. Denn hiernach hätte sich Simon in Cäsarea auf freiem Fusse befunden, und wäre freiwillig, nicht als Gefangener, nach der Welthauptstadt gereist. Die Disputation mit den Anagnorismen in den früheren Aufenthalt Simons in Cäsarea zu verlegen, geht gegenüber dem ausdrücklichen Zeugnisse der Recognitionen und der Constitutionen, nach welchen er unmittelbar von hier aus sich nach Rom wendet, nicht an. Es bleibt also nur übrig, entweder eine Verschiedenheit in der Ueberlieferung anzunehmen, wie denn auch der Tod des Magiers in Rom von Verschiedenen verschieden erzählt wurde, oder aber in der Darstellung der Kerygmen bereits eine Umbilduug der älteren Sage zu sehen. Letzteres ist hier das Wahrscheinlichere, da die Gefangennahme Simons in Judäa und seine Transportation nach Rom sicher dem ursprünglichen Sagenstoff angehört. Da aber der geschichtliche Paulus zwei Jahre in Cäsarea verweilte, so dauerte der dortige Aufenthalt Simons lange genug, um Raum für die mit Petrus gehaltenen Disputationen zu gewinnen. Diese letzteren gehörten also wohl schon der ältesten Schrift an, aus welcher sie der Verfasser der Kerygmen, nur mit Beseitigung der für seine Zwecke gleichgiltigen Gefangenschaft Simons, entlehnte.

Digitized by Google

Wenn dieser specielle Punkt bei der Dürftigkeit der noch übrigen Reste der ältesten Schrift sich nur noch vermuthungsweise entscheiden lässt, so reichen die gesammelten Angaben doch noch vollkommen aus, um uns die Composition der Schrift überblicken zu lassen. Dieselbe begann mit den Disputationen der älteren Apostel und des Jacobus im Tempel zu Jerusalem [1]). Als Jacobus im Begriffe ist, eine Anzahl neugewonnener Gläubiger zu taufen, dringt der „verhasste Mensch" (d. h. Paulus) mit einigen Begleitern in den Tempel ein, ergreift einen Feuerbrand vom Altar und giebt das Zeichen zum Blutvergiessen. Als die Gläubigen in wilder Flucht auseinanderstieben, stürzt der verhasste Mensch den Jacobus von den obersten Stufen herab und lässt ihn für todt liegen. Offenbar liegt dieser Darstellung die bekannte Erzählung von dem Tode des Jacobus (Hegesipp. bei Eus. h. e. II, 23) zu Grunde, nur dass hier, um den Paulus für den Mordanschlag verantwortlich machen zu können, Jacobus nicht wirklich getödtet wird. Die Gläubigen heben den Jacobus auf, tragen ihn nach Haus, bringen dort die Nacht unter Gebet zu, und brechen dann, noch ehe der Morgen graut, 5000 Köpfe stark von Jerusalem nach Jericho auf. Drei Tage nachher sendet Gamaliel an die Jünger heimliche Botschaft. Der verhasste Mensch, so lautet die Meldung, hat von dem Hohenpriester Kaiphas den Auftrag erhalten, alle Gläubigen zu verfolgen, und reist mit Briefen des Hohenpriesters nach Damaskus, um auch hier den Gläubigen Tod und Verderben zu bringen. Nach dreissig Tagen macht dieser sich wirklich auf den Weg über Jericho nach Damaskus, weil er glaubt, dass Petrus dorthin geflohen sei. (Recogn. I, 44—71). Hier bricht der erste noch wohlerhaltene Abschnitt der Quelle ab.[2]) Das Folgende muss eine Parodie

---

[1]) Die religionsgeschichtliche Einleitung Recogn. I, 27—43 hat schwerlich schon in der Quelle gestanden, sondern wurde wahrscheinlich erst in den Kerygmen hinzugefügt.

[2]) Es ist Hilgenfelds Verdienst, in diesem Abschnitte zuerst eine ältere Quelle nachgewiesen zu haben (die clement. Recognitionen S. 52 ff.) Auch Uhlhorn (a. a. O. S. 313 ff. 365 ff.) giebt dies zu, obwohl er

Digitized by Google

der Bekehrung des Paulus auf dem Wege nach Damaskus enthalten haben; im Zustande der Verzückung wird ihm eine Vision zu Theil, auf die er sich nachmals als auf seine Legitimation zum Apostel beruft (vgl, Hom. XVII, 19)[1]. Seitdem tritt Simon-Paulus, obwohl er weder vom „Lehrer" selbst, noch von seinen Aposteln unterwiesen ist, als Lehrer und Mitarbeiter der Wahrheit, ja selbst als Apostel auf, obwohl er das Gegentheil der wahren Apostel lehrt und den Petrus überall wo er hinkommt verleumdet. (Hom. l. c.)[2]

---

dieses Stück nicht als Bestandtheil der Grundschrift, sondern als Einschiebsel aus einer anderweiten Quelle betrachtet, die er mit Köstlin in den Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου (Epiph. haer. 30, 16) wiederfinden will. Sicher hat Hilgenfeld das Richtige gesehen, wenn er die Grundschrift nur bis cap. 71 erstrecken will, wie schon daraus hervorgeht, dass Petrus cap. 71 in dritter Person erwähnt, c. 72 aber plötzlich wieder in erster Person eingeführt wird. Da aber bereits die petrinischen Kerygmen eine antignostische Tendenz verfolgen, so kann dieser ganze Abschnitt nicht wie Hilgenfeld will, aus den Kerygmen, sondern muss aus deren vorauszusetzender älterer Quelle stammen. Unter dieser Voraussetzung steht aber nichts im Wege, die letzten Kapitel 72—74 der Kerygmen zuzuweisen, in denen wohl auch die ganze Partie c. 22—43 ursprünglich zu Hause ist. Am Schluss von c. 43 sind um die Verbindung herzustellen einige Angaben der Grundschrift in die Kerygmen eingearbeitet.

[1]) Dass die für Act. 8, 6 ff. (vgl. 13, 6 ff.) vorauszusetzende ältere Grundlage der Grundschrift der Kerygmen angehört habe, muss bezweifelt werden, denn letztere scheint umgekehrt schon unsere kanonische Apostelgeschichte zu kennen. Vermuthlich setzt allerdings schon die Erzählung Act. 8, 6 ff. eine schriftliche Quelle voraus. Ein Bedenken dagegen könnte der Abschnitt 13, 6 ff. erregen, wo man nur statt Paulus Petrus und statt Elymas Paulus zu setzen braucht, um den ursprünglichen Gedanken wiederzuerkennen. Eine Vergleichung dieses Abschnitts könnte nämlich die Annahme empfehlen, dass der paulinische Verfasser der Apostelgeschichte sich nur an mündliche Ueberlieferungen gehalten habe. Beide Erzählungen Act. 8 und 13 schildern ursprünglich einen und denselben Vorgang. Der Verfasser unserer Apostelgeschichte hat denselben verdoppelt, indem er die eine Begebenheit in die Zeit vor der Bekehrung des Paulus verlegt, die andere aber zu einem paulinischen Seitenstücke zu Act. 8 umbildet, und damit jede mögliche Beziehung des Magiers auf den Heidenapostel gründlich beseitigt.

[2]) vgl. auch Recogn. III, 13 wo dieselbe Anklage gegen Simon er-

Digitized by Google

Trotz wiederholter Ueberarbeitungen lassen die Clementinen noch deutlich erkennen, dass auf die scheinbare Bekehrung Simons zu einem Apostel der Wahrheit eine Darstellung seiner Reisen im Heidenland folgte. Der Magier zieht von Stadt zu Stadt und von Land zu Land, um seine „gottlose und possenhafte Lehre" zu verkündigen. Ueberall wohin er kommt, fallen ihm die Heiden, denen er die Seligkeit verheisst, ohne ihnen die Last des Gesetzes aufzulegen (vgl. besonders die epistola Petri ad Jacobum c 2)[1]), massenhaft zu und seine magischen Künste verbreiten den Schein um ihn her, als ob er wirklich in der Kraft Gottes gekommen sei. Da macht sich Petrus als der ächte Apostel gegen ihn auf, um ihn Schritt für Schritt zu verfolgen, seine Irrlehre aufzudecken, seine Teufelskünste zu entlarven und ihm so seinen Anhang unter den Heiden zu entreissen.

Auch die Richtung dieser Reisen und die Hauptstationen des Kampfes zwischen Petrus und Simon lassen sich nach dem Obigen noch feststellen. Von Cäsarea am Meere geht die Reise über die phönikischen Küstenstädte nach Antiochia in Syrien; in Antiochia verfolgt, flieht Simon nach Judäa,

hoben wird, dass er die Wahrheit nicht kenne und sie auch von denen die sie kennen nicht habe hören wollen, und Recogn. II, 55, wo Petrus dem Simon erwiedert, wer das Gesetz nicht von Lehrern lerne, sondern sich selbst für einen Lehrer halte, und den Unterricht der Schüler Jesu verschmähe, müsse nothwendig auf Absurditäten gerathen. Vgl. Gal. 1, 1. 10—19.

[1]) Einige aus den Heiden haben meine Gesetzespredigt verworfen, *(τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα)* und mir die ungesetzliche und possenhafte Lehre des verhassten Menschen angedichtet *(τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν)*. Und das haben einige versucht als ich noch umherging, indem sie mit allerlei Auslegungskünsten meine Worte in dem Sinne der Aufhebung des Gesetzes umdeuteten, als wäre ich selbst im Herzen so gesinnt und wagte nur nicht offen damit hervorzutreten. Das sei ferne. Denn das hiesse dem Gesetze Gottes widerstreiten, welches durch Moses geredet ist und vom Herrn selbst das Zeugniss seiner ewigen Dauer erhalten hat. Denn so spricht er „Himmel und Erde werden vergehen, vom Gesetze aber soll auch nicht ein Jota oder ein Strichlein vergehen." Dies aber hat er gesagt „bis dass Alles geschehe."

Digitized by Google

wird gefangen genommen und abermals nach Cäsarea gebracht, von wo er nach längerem Aufenthalte nach Rom kommt, um dort noch einmal alles Volk durch magische Künste zu bethören, zuletzt aber schmählich zu Grunde zu gehn. Die Hauptstationen des Kampfes sind daher Antiochia, Cäsarea und Rom. Auf den geschichtlichen Streit der Beiden in Antiochia nimmt Petrus in der Disputation zu Cäsarea (Hom. XVII, 19[1]) ausdrücklich Bezug. Die in den Kerygmen übergangene Erzählung der antiochenischen Vorgänge ist in den Anagnorismen durch Einfügung des Clemensromans offenbar wesentlich umgestaltet; insbesondere gilt dies von der Rolle, welche hier der verzauberte Faustus als angeblicher Simon spielt. Doch sehen wir noch, dass Simon längere Zeit in Antiochia sein Wesen treibt, durch dämonische Künste das Volk bethört und mit leidenschaftlichem Hasse gegen Petrus erfüllt, den er als Irrlehrer, Mörder und Zauberer verlästert (Recogn. X, 54. Hom. XX, 13). Es bedarf daher ausserordentlicher Mittel, um das Volk dem wahren Apostel wieder geneigt zu machen. Wie es scheint, wird der klägliche Widerruf, der in den jetzigen Texten dem Faustus als angeblichem Simon in den Mund gelegt ist, in der ursprünglichen Darstellung von Simon persönlich geleistet; wodurch er aber zum Widerrufe bewogen wurde, geht noch deutlich aus den Homilien hervor. „Ich Simon bekenne, den Petrus ungerechterweise verlästert zu haben. Er ist kein Irrlehrer, kein Mörder, kein Zauberer, noch sonst etwas von dem, was ich früher, von wilder Wuth ergriffen, ihm Uebeles nachgesagt. Ich selbst bitte euch, ich der Urheber eures Hasses wider ihn, lasst ab, ihn zu hassen, denn er ist der wahre Apostel des von Gott zum Heile der Welt gesandten wahren Propheten. Darum ertheile ich auch selbst euch den Rath, glaubt ihm Alles, was er euch predigt, damit nicht eure ganze Stadt plötzlich verderbe. Aus welchem Grunde aber ich euch dies bekannt habe, will ich euch wissen lassen. In dieser Nacht haben Gottes

[1]) Dass die Homilien diese Disputation nach Laodicea verlegen, ist längst als eine spätere Aenderung erkannt. Auch **Uhlhorn** stimmt hier zu a. a. O. S. 347 ff.

Digitized by Google

Engel mich Gottlosen als einen Feind des Heroldes der Wahrheit schrecklich geprügelt. Ich ermahne euch also, auch wenn ich künftig selbst hintrete und wider den Petrus zu reden wage, nehmt mich nicht auf. Denn ich bekenne euch: Ich bin ein Magier, ich bin ein Irrlehrer, ich bin ein Zauberer. Doch ich bereue. Denn vielleicht ist mir's gestattet, durch Reue meine früher begangenen Sünden zu tilgen." (Hom. XX, 19 vgl. Recogn. X, 61).

Die Anspielung auf 2. Kor. 12, 7 ist bei der Geschichte von den Engelprügeln unverkennbar; aber auch sonst blickt die Persifflage des Paulus durch absichtliche Nachbildung paulinischer Redensarten deutlich hindurch.[1]) Grade an diesem Hauptsitze der paulinischen Wirksamkeit muss also der falsche Apostel dem Petrus nicht nur ruhmlos das Feld räumen, sondern auch die demselben hier angethane Schmach (Gal. 2, 11 flg. vgl. Hom. XVII, 19) durch reumüthige Abbitte wieder gutmachen. So findet denn auch Petrus bei seiner Ankunft in Antiochia den Boden für seine Gesetzespredigt geebnet. Das Volk verwünscht den Simon, und bereut unter Thränen und Klagen die Sünde, die es an dem Apostel dadurch begangen, dass es den Schmähreden Simons Glauben geschenkt. Dieser aber wird nach der ältesten Darstellung, sobald der Eindruck der empfangenen Schläge vergessen war, seine frühere feindliche Haltung wiederangenommen haben. Er kehrt noch einmal nach Antiochia zurück, und verlästert den Petrus schlimmer als je zuvor. Aber das Volk nimmt ihn bei seinem früheren Wort und wirft ihn unter Androhung des Todes zur Stadt heraus (Recogn. X, 67 flg.)

Von Antiochia wird Simon in der ältesten Erzählung nach Judäa geflohn, dort auf des Kaisers Geheiss von einem

---

[1]) Vgl. meine Anzeige von Lagarde's Clementinen im Literarischen Centralblatt 1866 Nr. 1. Aus dem *ἄγγελος σατανᾶ* von dem Paulus 2. Kor. 12, 7 sagt *ἐδόθη μοι ἵνα με κολαφίσῃ* ist hier ein *ἄγγελος θεοῦ* (so die Recognitionen) oder (nach den Homilien) mehrere *ἄγγελοι θεοῦ* geworden. Zur Persiflage des paulinischen Stils vgl. die Redensarten *δέομαι ὑμῶν, εἰδέναι ὑμᾶς θέλω, παρακαλῶ οὖν.* Zu der Reue des Simon vgl. Act. 8, 24. Auch Recogn. III, 45 ist von einer scheinbaren, freilich schnell vorübergegangenen Reue Simons die Rede.

Digitized by Google

römischen Hauptmann gefangen und zunächst nach Cäsarea transportirt worden sein (vgl. die dem Simon Metaphrastes zugeschriebene vita Petri et Pauli a. a. O.).

Die kanonische Apostelgeschichte erzählt bekanntlich von einem zweijährigen Aufenthalte des Paulus in Cäsarea, wo er auf ausdrücklichen Befehl des römischen Procurators Felix, obwohl ein Gefangener, doch so mild als möglich behandelt, ja sogar häufiger Unterredungen mit Felix und seinem Weibe Drusilla, der Schwester des jüdischen Königs Agrippa, gewürdigt wird (Act. 24, 23 ff.). Zu diesem Verkehre bietet die in den Clementinen erhaltene Erzählung über den Aufenthalt Simons in Cäsarea keine Parallelen. Aber Beachtung verdient, was Josephus (Ant. XX, 7, 2) von einem jüdischen Magier aus Kypros berichtet, der ebenfalls Simon heisst. Derselbe sei dem Felix nahe befreundet gewesen, und habe es durch seine Künste dahin gebracht, dass Drusilla ihren rechtmässigen Gatten, den König Aziz von Emesa, verlassen und den von leidenschaftlicher Liebe zu ihr entbrannten Felix geheirathet habe. Die Vermuthung liegt nahe genug, dass die ebionitische Sage eben diesen Simon mit Paulus identificirte, und das Verhältniss des Apostels zu Felix im feindseligsten Lichte erscheinen liess.[1]) In Cäsarea, wo dieser geschichtliche Simon wahrscheinlich sich längere Zeit aufhielt, musste daher auch der Simon der judenchristlichen Sage nicht blos erzogen sein, sondern auch sonst wiederholt sich aufgehalten und seine dämonischen Künste ge-

[1]) Vgl. Hilgenfeld, der Magier Simon. Zeitschr. f. wiss. Theologie 1868, S. 366 f. Dass der Verfasser der Apostelgeschichte um die näheren Umstände der Verbindung zwischen Felix und der Jüdin Drusilla noch wusste, geht deutlich aus seiner Angabe hervor, dass Paulus dem Ehepaare von der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und vom jüngsten Gerichte geredet, Felix aber über diese Rede erschrocken sei. Während also der aus Josephus bekannte geschichtliche Magier Simon die Drusilla mit Felix verkuppelt hat, bedroht der Paulus der Apostelgeschichte die beiden für ihr verbrecherisches Bündniss mit dem göttlichen Strafgericht. Der Verkehr des Felix mit Paulus aber wird hier dadurch motivirt, dass der Procurator gehofft habe, von Paulus ein Lösegeld zu empfangen. Vgl. Overbeck in de Wette's Commentar zur Apostelgeschichte (4. Aufl.) S. 422.

Digitized by Google

trieben haben. Indessen lässt sich diese Spur an der Hand unsrer noch vorhandenen Quellen nicht weiter verfolgen.[1]) Wie aber der Paulus der kanonischen Apostelgeschichte in Cäsarea sich gegen die Anklagen des jüdischen Hohenpriesters und des Rhetors Tertullus, die ihm von Jerusalem nachreisen, verantworten muss, so lassen die petrinischen Kerygmen den Petrus selbst auf des Jacobus Geheiss dem Simon nach Cäsarea nachreisen um ihm dort entgegenzuwirken (Recogn. I, 72). Vermuthlich folgte also schon in der ältesten Quelle hier die Disputation zwischen Simon und Petrus (Recogn. II. III; Hom. III. XVI—XIX). Dieselbe bewegt

---

[1]) Wenn der Magier Simon hiernach wirklich eine historische Person ist, die von der judenchristlichen Sage mit Paulus identificirt wurde, so bleibt es freilich auffällig, dass die Clementinen ihn ebenso wie Justin und die Constitutionen nicht wie Josephus als kyprischen Juden bezeichnen, sondern als einen Samaritaner aus Githa (Hom. II, 22. Recogn. II, 6. Justin Apol. I, 26 vgl. Eus. h. e. II, 13. Constt. App. VI, 7). Der „Samaritaner" wird wohl erst aus der Erzählung Act. 8 (oder deren älterer Grundlage) hervorgegangen sein, welche Samarien als den Schauplatz der magischen Künste Simons, aber nicht ausdrücklich als sein Geburtsland bezeichnet. Auch die Nachrichten über Simons Erziehung in Cäsarea im Hause der Proselytin Justa (Hom. II, 20. XIII, 8. Recogn. VII, 32. 33 vgl. II, 6. 7), also in einer jüdischen Stadt und in einem jüdisch gesetzesfrommen Hause, lassen nicht auf samaritanische Abkunft schliessen. Die Namen seiner Aeltern Antonius und Rahel (Hom. II, 22. Recogn. II, 6 f.) legen die Vermuthung nahe, dass Simon als der Sohn eines griechischen Vaters und einer jüdischen Mutter bezeichnet werden soll, also als kein geborener Jude, sondern nur als ein im Judenthume erzogener Proselyt (vgl. auch Hilgenfeld, Zeitschrift f. w. Theol. 1868 S. 370. 381 ff.). Man vgl. hierzu die verwandte ebionitische Sage über Paulus, deren Epiphanios gedenkt (haer. 30, 16). Darnach wären beide Aeltern des Paulus griechischer Herkunft; er selbst zieht nach Jerusalem, hält sich dort längere Zeit auf und lässt sich aus Liebe zu der Tochter des Hohenpriesters beschneiden; als er aber das Mädchen nicht zur Ehe erhält, geräth er in leidenschaftlichen Zorn und schreibt nun gegen Beschneidung, Sabbatfeier und das ganze Gesetz. Was übrigens die Vermuthung Hilgenfelds (Clem. Recogn. 319. Ztschr. f. wiss. Theol. 1868. 370) anlangt, hinter dem Flecken Githa oder Gitta „sechs Schoinien von der Stadt" das kyprische Kittion zu suchen, so wird dieselbe schwerlich Jemandem einleuchten. Ueberdies heisst der Ort nicht „Getthon" oder „Gitthon" wie auch Hilgenfeld beharrlich schreibt, sondern Gettha (Githa, Gitta), da *Γιτθῶν (Γετθῶν, Γιττῶν)* Genetiv Pul-

sich in der antignostischen Ueberarbeitung (den Kerygmen) vorzugsweise um die göttliche Monarchie oder um die Identität des Weltschöpfers und gerechten Richters mit dem höchsten Gott.[1]) Doch haben sich namentlich in den Homilien noch

---

ralis ist. Die Form *Γέτθα, Γίτθα* wechselt mit *Γίττα,* wie Justin Apol. I, 26 ursprünglich geschrieben haben wird, denn das verderbte *τρίτων* ist wohl nicht aus *Γιτθῶν* sondern aus *Γιττῶν* entstanden, wie auch die meisten Handschriften bei Eusebios (h. e. II, 13) haben. Die Existenz des Orts ist nicht zu bezweifeln; wie mir mein Freund Nöldeke bemerkt, ist es sicher das heutige Qarjat Dschit (Kuriyet Jit), nicht ganz eine Meile südsüdwestlich von Samaria. Der Name Gitta oder Getta kommt auch sonst als palästinensischer Städtenamen vor. So heisst die Philisterstadt Gath (גַּת bei LXX *Γέθ)* bei Josephus regelmässig *Γίττα* oder *Γέττα* (gen. *Γίττης* doch vgl. *πόλις τῶν Γιττῶν* Antt. VI, 13, 10 *ὁ Γιττῶν βασιλεύς* Antt. VI, 12, 2. 14, 1). Bei Stephanus s. v. *Γίττα* findet sich die Angabe *πόλις Παλαιστίνης. Πολύβιος ἑκκαιδεκάτῳ.* Eusebios im Onomasticon (p. 148 sq. ed. Larsow et Parthey) unterscheidet das Jos. 11, 22 erwähnte Gath oder *Γέθ* noch von der Philisterstadt, wohin die Bundeslade von Asdod getragen wurde (1 Sam. 5, 8); ersteres soll das noch zu seiner Zeit erhaltene Dorf, 5 Meilen von Eleutheropolis auf dem Wege nach Diospolis sein; letzteres, bei Eus. *Γεθθά* genannt, identificirt er mit dem grossen Flecken *Γιθθάμ,* auf dem Wege von Antipatris nach Jamnia, und erwähnt daselbst ausserdem noch eines andern, nicht näher bezeichneten Ortes *Γεθθείμ* (Hieron. Getthim). In Galiläa liegt noch Gath-Hepher (גַּת חֵפֶר LXX *Γεθχοφέρ)* im Stamme Sebulon (Jos. 19, 13), der Geburtsort des Propheten Jona (2 Kön. 14, 25); man nimmt es als das heutige Nebî Jûnus unweit Nazaret. Eusebios scheidet beide Orte, und nennt den Geburtsort des Jona *Γεθθαρχοφὲρ* (Hieron. Gettha-Chopher), die Stadt im Stamme Sebulon *Γεθθεφά* (Hieron. Gethepher). Ferner Gath-Rimmon, Levitenstadt im Stamme Dan, Jos. 19, 45 (גַּת רִמּוֹן bei LXX und Eus. *Γεθρεμμῶν* oder *Γεθρεμμών),* zur Zeit des Eusebios noch ein grosser Flecken, 12 Meilen von Diospolis auf dem Wege nach Eleutheropolis; und ein Ort gleichen Namens im Stamme Manasse Jos. 21, 25. Bei Josephus wird noch eine feste Stadt *Γιτθᾶ (gen. Γιτθᾶς)* in Idumäa erwähnt, (Antt. XIV, 15, 10. B. J. I, 17, 2). Ein Gethaim גִּתַּיִם LXX *Γεθθίμ* im Stamme Benjamin findet sich Neh. 11, 33. Nöldeke bemerkt mir hierzu: „Nach der Lage der Städte zu schliessen, unter denen es hier steht — soweit dieselbe bekannt — kann es höchstens 1½—2 Meilen von Jerusalem liegen, kann aber letzterem auch viel näher sein."

[1]) Die verwickelte Frage nach den verschiedenen Bestandtheilen der Disputation in den Recognitionen und Homilien kann hier auf sich beruhen. Unstreitig hat Hilgenfeld damit Recht, dass die antignosti-

Digitized by Google

beträchtliche Reste der ursprünglichen antipaulinischen Polemik erhalten. Besonders gehört hierher der Abschnitt Hom. XVII, 13—20, dessen antipaulinische Tendenz zuerst Baur (Tübinger Zeitschrift 1831, 4 S. 116 ff.) erkannt hat, und welcher zuverlässig nicht erst von dem antimarkionitischen Verfasser der Homilien hinzugefügt, sondern der ältesten Grundschrift entnommen ist.[1])

---

sche Polemik der Recognitionen ein früheres Stadium der gnostischen Bewegung im Auge hat, als die unzweifelhaft vorzugsweise gegen Markion gerichtete Polemik der Homilien. Dass die in den Recognitionen bekämpfte gnostische Lehre nun grade die basilidianische war (und zwar diese allein, abgesehen von den Zuthaten späterer Hand, welche Hilgenfeld annimmt), muss ich freilich bezweifeln, und ebenso unhaltbar scheint mir Hilgenfelds kritische Grundannahme, dass die Recognitionen hier überall das Ursprüngliche haben sollen. Schon die Syzygienlehre ist Hom. III, 17—28 handgreiflich ursprünglicher als Recogn. III, 52—63. Dasselbe gilt von den Abschnitten über den wahren Propheten (Hom. III, 11—16) und über den Menschen als göttliches Ebenbild (Hom. XVI, 9 f.) und von der in den Recognitionen fast völlig verwischten Unterscheidung ächter und unächter Stücke in der Schrift (Hom. III, 3—10. 40—54. XVI, 13. XVIII, 19—22). Andererseits weist die Darstellung der Homilien vielfach deutlich genug auf eine ältere Grundlage zurück. Ich habe bereits früher (in der angeführten Abhandlung in der Protest. Kztg. S. 478) darauf aufmerksam gemacht, dass die Stellen, welche die Lehre von den unächten Schriftabschnitten behandeln, im gegenwärtigen Texte stark in Unordnung gerathen sind. Nach III, 3—10 soll die Lehre nur als tiefes Geheimniss vorgetragen werden, und dennoch bringt sie Petrus alsbald im Streite mit Simon zur Sprache (III, 40). Und während Simon hier über die kritische Frage in eine ruhige Verhandlung sich einlässt, geräth er später bei der Disputation in Laodicea, als Petrus genau dieselbe Ansicht wiederholt, in die grösste Entrüstung und bricht die ganze Verhandlung über die bisher erörterten Fragen ab (Hom. XVIII, 22). In der älteren Darstellung (den petrinischen Kerygmen) muss also Petrus zuerst versucht haben, die mit seiner Lehre unvereinbaren Stellen durch andere Auslegung (vgl. Hom. XVI, 11 flg. Recogn. II, 41 ff.) zu entkräften, bis er endlich, von Simon gedrängt, mit seiner kritischen Ansicht von den unächten Bestandtheilen des Alten Testaments wider seinen ursprünglichen Vorsatz herauskommt.

[1]) Die Hypothese Hilgenfelds clement. Recognitionen S. 269 flg., dass dieser Abschnitt erst von dem Verfasser der Homilien herrühre, widerlegt sich schon dadurch, dass er in den Homilien völlig zusammenhanglos dasteht. Man vergleiche nur, wie wenig Hom. XVII, 5 die

Digitized by Google

Der Gedanke dieses Abschnittes bewegt sich um den Unterschied einer auf klare Unterweisung (*ἐνάργεια)* und einer auf Visionen und Träume gegründeten Erkenntniss. Erstere ist dem Petrus durch den Lehrer (Jesus) zu Theil geworden; letzterer rühmt sich Simon, mit der Behauptung, dass seine Erkenntniss der Worte Jesu eine weit zuverlässigere sei, da die Vision zugleich mit dem Schauen des göttlich Offenbarten die Gewissheit ihres göttlichen Ursprungs erzeuge. Dem gegenüber erinnert Petrus, eine Vision könne auch von einem bösen Dämon oder einem irreführende Geiste (*πνεῦμα πλάνον)* herrühren. Simon muss dies zugeben und es entspinnt sich nun die Frage, wem wohl von Gott gesandte Visionen zu Theil werden. Wie Petrus ausführt, handelt es sich dabei nicht um ein Schauen der fleischlosen göttlichen Gestalt (der *ἄσαρκος εἰδέα)* des Vaters und des Sohnes, denn diese erscheint überhaupt keinem Sterblichen,

---

Worte *τρίτον δὲ ὁ σοφὸς αὐτοῦ μαθητὴς ἐχθὲς διισχυρίζετο κτλ.*, mit welchen bereits auf die Erörterung XVII, 13 ff. hingeblickt wird, in den Zusammenhang passen. Schon Hilgenfeld findet es merkwürdig, dass die hier erwähnte Behauptung, welche Petrus am Tage vorher gethan haben soll, in der vorhergehenden Unterredung nirgends erwähnt wird (Clem. Recognitionen S. 259). Weder das *τρίτον δὲ*, noch das *ἐχθὲς διισχυρίζετο* findet im Vorhergehenden irgend welchen Halt. Dagegen nimmt c. 13 mit *πρὸς τὰ ὁρισθέντα ἡμῖν ἀπόκριναι* den Gedanken dieser Worte wieder auf, obwohl von einer solchen Festsetzung, wie sie hier vorausgesetzt wird, nirgends die Rede war. Die ganze Erörterung 17, 1—5. 7—11 (bis *ἐκβαθρεύεται)* bewegt sich lediglich um den markionitischen Gegensatz zwischen dem *θεὸς φοβηρός καὶ δίκαιος* und dem *θεὸς ἀγαθός*, zu welchem auch die 18. Homilie wieder zurückkehrt. Dagegen kann der Abschnitt von *ναὶ φησίν* c. 11 an bis zum Schlusse von c. 12 allerdings ebensogut ursprünglich gegen Paulus wie gegen Markion gerichtet gewesen sein. Auch dieser steht mit dem unmittelbar Vorhergehenden stilistisch in keinem Zusammenhang, denn vorher ist von der Leiblichkeit Gottes die Rede, während hier der Gedanke ausgeführt wird, dass das Thun des Guten (die *εὐποιΐα)* aus der Furcht Gottes hervorgehe, ohne welche es unmöglich sei, nicht zu sündigen. Der Gedanke knüpft an den Anfang von Kap. 7 wieder an und ist in der vorliegenden Form allerdings antimarkionitisch gewendet; die Beziehung auf Paulus tritt aber c. 13 in Simons Worten *οἶδα πρὸς τίνα ταῦτα λέγεις* deutlich hervor, worauf sofort der antipaulinische Abschnitt über die Visionen folgt.

Digitized by Google

weil ihr Lichtglanz sie tödten würde, es sei denn dass durch ein Wunder die Natur des menschlichen Fleisches in die des Lichts, oder diese in jene verwandelt würde. Unwandelbar und unverwandelt sieht den Vater allein der Sohn; auch die Gerechten können ihn erst sehen, wenn bei der Auferstehung der Todten ihre in Licht verwandelten Leiber engelgleich werden. Auch wenn ein Engel einem Menschen erscheint, verwandelt er sich in Fleisch, um vom Fleische gesehen werden zu können; denn ein fleischloses Wesen *(ἄσαρκος δύναμις)*, sei es nun den Sohn, oder auch einen Engel, vermag Keiner zu sehen. Sieht Jemand aber eine solche Vision, so merke er daran, dass sie von einem bösen Dämon verursacht ist (— Kap. 16). Schon hier ist die Beziehung auf Paulus mit Händen zu greifen. Die Offenbarung des Sohnes Gottes, deren Paulus sich rühmt, war eben eine Erscheinung des Messias im lichten Glanze der göttlichen Herrlichkeit, nicht im irdischen Fleischesleib, sondern in dem pneumatischen Lichtleib, also in seiner *ἄσαρκος εἰδέα*[1]). Im Folgenden weist nun Petrus an alttestamentlichen Beispielen nach, dass auch Gottlose göttlich gesandte Gesichte empfangen haben. Der göttlichen Offenbarung aber wird Keiner durch Träume und Visionen theilhaftig, wie Petrus selbst an sich erfahren hat, als Gott ihm innerlich kundthat, dass Jesus der Sohn des lebendigen Gottes sei. Offenbarung ist eine ohne Unterricht und Belehrung, allein durch unmittelbare göttliche Einwirkung erfolgte Enthüllung der keimartig in die Menschenseele hineingelegten göttlichen Wahrheit, welche Gott nach seinem Willen für unser Bewusstsein entweder zudecken oder aufdecken kann. Wird aber etwas von aussen her durch Visionen und Träume angezeigt, so beruht dies nicht auf Offenbarung, sondern auf Gottes Zorn. Im Zorne kündigte Gott dem Aaron und der Mirjam an, wenn ein Prophet aus ihnen auferstehen würde, werde er sich ihm durch Gesichte und Träume offenbaren. Nicht also aber handelte er mit seinem Diener Moses. Zu ihm hat er wie zu einem Freunde, Angesicht in

---

[1]) Vgl. auch Holsten Zum Evangelium des Paulus und des Petrus S. 72 ff.

Digitized by Google

Angesicht in sichtbarer Gestalt *(στόμα πρὸς στόμα ἐν εἴδει)* geredet (Kap. 17. 18). „Wenn also auch dir unser Jesus, in einem Gesichte erscheinend, sich kundgab und mit dir verkehrte, so hat er, wie mit einem Widersacher *(ὡς ἀντικειμένῳ)* zürnend, deswegen durch Gesichte und Träume oder auch durch äussere Offenbarungen geredet. Kann aber Jemand durch eine Vision zum Lehramte befähigt werden? Und wenn du sagst, es sei möglich: warum hat der Lehrer ein ganzes Jahr hindurch mit Wachenden beständig Umgang gehabt? Und wie sollen wir dir glauben, dass er auch dir erschien? Wie kann er dir auch erschienen sein, da du das Gegentheil von seiner Lehre denkst? Bist du von ihm auch nur Eine Stunde durch Anschauung und Unterricht zum Apostel gemacht worden, so verkündige seine Worte, lege seine Lehren aus, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war! Denn gegen mich, der ich ein fester Felsen bin, das Fundament der Kirche, bist du als Widersacher aufgestanden. Wärst du nicht ein Widersacher, so würdest du mich nicht verläumden und meine Predigt schmähen, damit ich, wenn ich sage, was ich vom Herrn persönlich gehört habe, keinen Glauben finden soll, nämlich als wäre ich verurtheilt und hätte die Probe nicht bestanden *(ὡς ἐμοῦ κατεγνωσθέντος καὶ ἐμοῦ ἀδοκίμου ὄντος* Gal. 2, 11. 1 Kor. 9, 27).[1]) Wenn du mich einen Verurtheilten nennst, so klagst du Gott an, der mir den Messias offenbart hat und richtest deinen Angriff gegen den, der mich wegen dieser Offenbarung selig gepriesen hat. Willst du aber in Wahrheit ein Mitarbeiter der Wahrheit sein, so lerne zuerst von uns, was wir von ihm gelernt haben und dann, wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, werde mein Mitarbeiter."

Der Punkt, um den sich hier alles bewegt, ist nicht sowohl die Christusvision des Paulus als solche, sondern seine Berufung auf diese Vision zur Legitimation seiner apostolischen Würde und seines von der Predigt der älteren Apostel abweichenden Evangeliums. Wie Paulus sich rühmt, keinen

---

[1]) Der gewöhnliche Text liegt *εὐδοκιμοῦντος*, was **Lagarde** unzweifelhaft richtig in *ἀδοκίμου ὄντος* emendirt hat.

Digitized by Google

Messias nach dem Fleische (keinen *χριστὸς κατὰ σάρκα*) zu kennen (2. Kor. 5, 6), sondern durch eine Erscheinung des Messias vom Himmel her im pneumatischen Lichtleibe (des *χριστὸς κατὰ πνεῦμα* im *σῶμα πνευματικόν* oder *ἐπουράνιον* der göttlichen *δόξα*) zum Apostel berufen worden zu sein, so weiss er auch, dass er sein Evangelium nicht von Menschen oder durch menschliche Vermittlung, sondern unmittelbar von Gott durch eine Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm, (durch eine *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐν ἐμοί* Gal. 1, 1. 11—17) empfangen hat. Dem gegenüber muss Petrus erwidern, dass Paulus gar kein wahrer Apostel Jesu sein kann. Gesetzt selbst, Christus wäre ihm wirklich (ebenso wie den älteren Aposteln nach seiner Auferstehung) erschienen, wie kann er durch diese Erscheinung auch schon zur Würde eines Apostels berufen und befähigt worden sein? Das apostolische Lehramt setzt ja einen längeren persönlichen Umgang mit dem Messias, eine längere Zeit des nüchternen Lernens und Aufmerkens auf seine Lehre voraus, wie Petrus und die übrigen Apostel Jesu ja ein volles Jahr bei ihm in die Schule gegangen sind. Wie kann also Paulus sich rühmen, ohne regelrecht unterwiesen zu sein, seine Lehre und seine Befähigung zum Lehramt durch eine unmittelbare Offenbarung empfangen zu haben? Also angenommen auch, Jesus hätte auch ihm in einem Gesichte sich kundgegeben, so wäre die Vision, die er im Zustande der Verzückung empfangen haben will, an sich selbst schon ein Beweis, dass der Herr mit ihm nur im Zorn, als mit einem Widersacher geredet haben kann. Aber wie kann diese Vision auch nur wirklich stattgefunden haben, da ja Paulus das Gegentheil der ächten Lehre Jesu verkündet? Wäre er auch nur auf eine einzige Stunde der Erscheinung und Unterweisung Jesu gewürdigt worden, so müsste er nothwendig lehren, was Jesus gelehrt, müsste übereinstimmen mit seinen ächten Aposteln, müsste sie lieben. Statt dessen lehrt er nicht nur das Gegentheil von ihrer Gesetzespredigt, sondern streitet wider Petrus, erhebt sich wider den Felsen, auf den Christus seine Kirche gegründet hat, schmäht seine Predigt und verläumdet seine Person. Selbst das, was das mildere Judenchristenthum dem

Digitized by Google

Paulus noch zugestehen konnte, dass er, wenn auch kein Apostel, doch ein Mitarbeiter und Gehilfe der Apostel sei, wird ihm ausdrücklich bestritten. Denn dazu wäre erforderlich gewesen, dass er zuerst bei den älteren Aposteln in die Schule gegangen wäre, dass er von ihnen gelernt hätte, was sie von Jesu gelernt; nun rühmt sich ja aber Paulus ausdrücklich, er habe seine Lehre nicht von ihnen empfangen.[1])

Allem Anscheine nach bezeichnete die Disputation in Cäsarea den Schlusspunkt der Kämpfe zwischen Petrus und

---

[1]) Auch im Folgenden (Hom. XVIII) blickt durch die antignostische, speciell antimarkionitische Polemik die ursprüngliche Beziehung auf Paulus noch vielfach hindurch. Die Verschiedenartigkeit der hier zu einem Ganzen verarbeiteten Bestandtheile zeigt sich schon darin, dass Simon bald die Rolle des *ἑστώς*, oder des gnostischen Anti-Messias, bald wieder die Rolle eines Apostels Jesu spielt, dem der Vater den Sohn offenbart hat. (Gal. 1, 16.) Offenbar sind die letzteren Stellen aus der Grundschrift geflossen, obwohl sie sich aus der durchgreifenden Ueberarbeitung nicht mehr mit Sicherheit ausscheiden lassen. Am deutlichsten tritt die antipaulinische Grundlage Hom. XVIII, 6—10 hervor. Den im Sinne des markionitischen Systems gewendeten Gedanken Simons, dass Niemand den verborgenen höchsten Vater, noch seinen Sohn, den Demiurgen, als Sohn erkannt habe, weist Petrus zuerst mit den Worten zurück, Simon habe dann gegen den verborgenen Vater gesündigt, indem er ihn wider seinen Willen offenbart habe. Gleich darauf aber versichert Simon, der Vater wolle, dass er ihn offenbare (Kap. 5) oder wie es weiter unten heisst, dass er durch Jesum jetzt Allen offenbart werde (Kap. 14) und erwidert auf die wiederholte Beschuldigung des Petrus, dass er ohne göttlichen Auftrag den Vater den umstehenden Haufen offenbare (Kap. 7. 8. 9), er achte sie alle dieser Offenbarung für würdig und rede darum öffentlich vor allem Volk; Petrus aber zürne ihm aus reinem Neide wegen seiner den Leuten erwiesenen Wohlthat (Kap. 9). Dafür klagt Petrus ihn an, er rede nur der Masse zu Gefallen *(ἀρεσκόντως τοῖς παροῦσιν ὄχλοις)* und verkündige was er lehre unrechtmässiger Weise, wie ein Dieb (Kap. 10). Die Beziehung auf die paulinische Heidenmission ist hier unverkennbar; wenn aber Simon gleich nachher erklärt, er habe bisher eine fremde Meinung vertreten und wolle jetzt die eigne aussprechen (Kap. 11), so zeugt die gnostische Haltung dieser „eigenen Lehre des Simon" zwar keineswegs dafür, dass er hier im Unterschiede vom markionitischen System sein „eignes", das „simonianische" vertritt, (Uhlhorn a. a. O. 282), wohl aber, dass der Ueberarbeiter noch ein Bewusstsein um die Verschiedenheit der vorher dem Simon in den Mund gelegten Gedanken von der Rolle hat, die er selbst seinen Simon als Stammvater der Gnostiker spielen lässt.

Digitized by Google

dem Magier im Morgenlande. Simon, besiegt und beschämt, hat seine Rolle hier ausgespielt, aber nur um in der Welthauptstadt von Neuem aufzutauchen, und dort noch grösseres Ansehn beim Volke zu erlangen, als je zuvor. Wie die Recognitionen zeigen (III, 63), erzählte schon die älteste Quelle von ihm, er sei in Rom für einen Gott gehalten und öffentlich göttlicher Ehren gewürdigt worden. Offenbar ist die Recogn. II, 9 sogar ausdrücklich erwähnte[1]) Geschichte von der Statue gemeint (Justin. Apol. I, 26. 56), deren Inschrift nicht leichtgläubige Einfalt, sondern feindselige Leidenschaft zuerst auf den Magier Simon bezog. Wie die ebionitische Sage den kyprischen Zauberer Simon, der in Cäsarea bei Felix sein Wesen trieb, mit ihrem Pseudapostel verschmolz, so annectirte sie auch die auf der bekanntlich noch heute erhaltenen Inschrift genannte altsabinische Gottheit, indem sie das Semoni Sanco Deo Fidio in Simoni Deo Sancto verdrehte und hierin den Beweis für die dem Magier zu Theil gewordene göttliche Verehrung fand. Die Recognitionen haben diese Nachricht sicher nicht erst aus Justin geschöpft. Wenn auch die ausdrückliche Erwähnung der Statue Recogn. II, 9 eine spätere Zuthat sein mag, so ist die Stelle Recogn. III, 63, welche Recogn. II, 9 fast wörtlich wiederkehrt, sicher den Kerygmen und mittelbar der ältesten Grundschrift entlehnt. Der gute Kirchenvater also, der sich durch eigenen Augenschein von dem Vorhandensein der Inschrift in Rom überzeugte, ist von dem Vorwurfe freizusprechen, dass er selbst sie zuerst auf den Magier bezogen und so die ganze Confusion verschuldet haben soll. Er fand nur bestätigt, was man sich schon vor ihm erzählte, hat also in seiner Weise sich sogar kritisch verhalten.

Wie bereits erwähnt wurde, weisen die petrinischen Kerygmen auch auf die römische Reise des Petrus als Ziel seiner Wanderungen hin (Recogn. I, 74). Weil Simon auch in Rom bei den zur Seligkeit berufenen Heiden dem Petrus zuvorgekommen ist, so muss dieser auch dorthin seinen Fusstapfen folgen, um die von jenem verbreiteten Irrlehren zu bekämpfen

[1]) Recogn. II, 9 adorabor ut deus, publice divinis donabor honoribus, ita ut simulacrum mihi statuentes, tanquam deum colant et adorent.

Digitized by Google

(Recogn. III, 65). Nach dem Obigen müssen diese Kämpfe in Rom, von denen schon die ältere Grundschrift der Constitutionen (VI, 9) erzählt, bereits in der ursprünglichen Quelle gestanden haben. Sie enden mit dem verunglückten Flugversuche des Magiers und mit dem Kreuzestode des Apostels. Indessen schwankt grade hier die Ueberlieferung sehr. Die näheren Umstände unter denen der Tod des Magiers erfolgt, werden verschieden berichtet: nach der einen Darstellung versucht er von einem hohen Gerüste aus gen Himmel zu fliegen, nach der andern, auf die auch die Recognitionen anspielen (Recogn. II, 9), von einem hohen Berge sich herabzustürzen; der Schauplatz ist bald das Marsfeld, bald das Theater, bald der capitolinische Hügel. Nach den meisten Darstellungen stürzt er auf das Fluchgebet des Petrus von der Höhe herab; aber während er nach den Einen sofort todt bleibt, bricht er nach den Andern die Beine, und stirbt erst einige Zeit nachher. Eine andere ganz abweichende Erzählung lässt ihn lebendig begraben werden. Die vorhandenen Nachrichten reichen noch aus, um auch in den römischen Schicksalen des Simon eine Parodie des Heidenapostels wiederzuerkennen. Doch können wir vorläufig die ursprüngliche Sagengestalt, wie sie die älteste ebionitische Quelle enthielt, noch nicht näher feststellen.

Jedenfalls ergiebt sich aus vorstehender Uebersicht, dass jene älteste Schrift nicht blos eine gelegentliche mit antignostischen und anderen Elementen vermischte Polemik gegen Paulus, sondern ein vollständiges Zerrbild seiner Person, seiner Lehre und Lebensschicksale enthielt.

Als Doppelgänger des wahren Apostels führt er denselben Namen wie dieser. Dem Felsenmann Simon steht der Magier Simon, dem wahren Apostel auf den der Herr seine Kirche gegründet hat, der Irrlehrer *(πλάνος)* gegenüber, welcher durch teuflische Künste das Volk bethört und verstrickt. Er ist der falsche Vorläufer des Petrus, der immer zuerst zu den Heiden geht, daher ihm Simon Petrus, der ächte Apostel, Schritt für Schritt nachfolgen muss, um das von ihm gestiftete Unheil wieder gut zu machen. (Hom. II, 17. 33. VII,

Digitized by Google

4. Recogn. III, 56. 65. 68).[1]) Auf diesen Simon-Paulus vor Allem wird die Weissagung von den falschen Propheten, falschen Aposteln und falschen Lehrern bezogen, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber reissende Wölfe sind. Die Gemeinden aber werden ermahnt, keinem Lehrer Glauben zu schenken, ohne eine ausdrückliche Vollmacht von Jacobus dem Bruder des Herrn und Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, damit nicht der Teufel, welcher den Herrn 40 Tage in der Wüste vergeblich versuchte, wie ein Blitz vom Himmel herabfalle und einen Herold seiner Bosheit aussende, wie diesen Simon. Nach Christus ist überhaupt kein anderer Prophet mehr zu erwarten; die Zahl seiner Apostel aber ist mit der Zwölfzahl erfüllt; einen andern Apostel ausser den Zwölfen kann es nicht mehr geben (Recogn. IV, 34. 35. Hom. XI, 35. XVI, 21). Kein anderer als Paulus ist unter dem Irrlehrer gemeint, der im Namen des Herrn kommt unter dem Vorwande der Wahrheit (Hom XI, 35 vgl. Recogn. III, 49. Hom. II, 22), obwohl er die Wahrheit nicht kennt und sie auch von denen nicht hören will, welche sie kennen (Recogn. III. 13); der sich selbst für einen Lehrer hält, aber den Unterricht derer, die das Gesetz von Jesu gelernt haben verschmäht (Recogn. II, 55). Er ist der Böse, der in einen Engel des Lichts sich verkleidet (Recogn. II, 18 mit boshafter Anspielung auf 2. Kor. 11, 14), das auserwählte Rüstzeug des Satan (*σκεῦος ἐκλογῆς* Recogn. III, 49 mit Bezugnahme auf Act. 9, 15)[2])

---

[1]) vgl. besonders Hom. II, 17. Hier wird Simon von Petrus als derjenige bezeichnet, der vor ihm zu den Heiden kam, Petrus aber folgt ihm nach, wie das Licht der Finsterniss, wie die Erkenntnis der Unwissenheit, wie die Heilung der Krankheit. „So musste also, wie uns der wahre Prophet gesagt hat, zuerst das falsche Evangelium kommen durch einen gewissen Irrlehrer (*ὑπὸ πλάνου τινός*) und darnach, nach Zerstörung der heiligen Stätte, musste das wahre Evangelium heimlich ausgesandt werden zur Widerlegung der künftigen Ketzereien.“ Der im Namen des Petrus redende Verfasser fällt hier aus der Rolle. Erst nach der Zerstörung Jerusalems begann einerseits die judenchristliche Heidenmission, andererseits die heimliche Ausbreitung essäischer Lehren in der Christengemeinde.

[2]) Vgl. auch Constt. App. II, 24. 55. VI, 14. VIII, 4 wo *σκεῦος ἐκλογῆς* als stehendes Prädicat des Paulus erscheint.

Digitized by Google

Auch sonst fehlt es nicht an boshaften Anspielungen auf die Worte und Lehren des Paulus. Dahin gehört die Geschichte vom Ochsen, den Simon schlachtet und seinen Getreuen zur Speise vorsetzt, um sie in Gemeinschaft mit dem Tisch der Dämonen zu bringen (Hom. IV, 4 vgl. VII, 3. 8), eine handgreifliche Persiflage der paulinischen Grundsätze über das Essen von Götzenfleisch, desgleichen wohl auch die Geschichte von dem „neuen Menschen“ *(καινὸς ἄνθρωπος)* den er durch Zauberkünste hervorgebracht haben soll (Hom. II, 26 vgl. Recogn. II, 13. III, 44 und dazu 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15 vgl. Kol. 3, 10. Eph. 4, 24). Ebenso ist Paulus gemeint, wenn Simon wiederholt sich alttestamentlicher Stellen zum Beweise für seine Lehre bedient(Hom. II, 39. 40. III, 3. 9 u. ö.) oder wenn Petrus ihm einwirft: „Wenn Gott seine Verheissungen nicht hält, wem soll man glauben?“ (Hom. II, 44 vgl. Röm. 2, 3). Eine Anspielung auf 2. Kor. 12, 1 ff. ferner liegt Recogn. II, 65 vor, wo Petrus den Simon verspottet, er rühme sich im Geiste zu den Himmeln sich erheben und die dortigen Dinge schauen zu können. Ja auch die Hauptlehre des Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben wird in der Person des Simon bekämpft. „Da es nun sowohl den Hebräern als den aus den Heiden Berufenen von Gott verliehen ist, gute Werke zu thun, so wird mit Recht der Lohn denjenigen ertheilt, welche rechtschaffen handeln. Denn einerseits würde es weder der Erscheinung des Moses noch der Jesu bedürfen, wenn sie von sich selbst was recht sei, verstehen wollten; andererseits beruht das Heil nicht darin allein, dass sie den Lehrern glauben und sie ihre Herren nennen“ (Hom. VIII, 5 vgl. Rec. II, 58. V, 35)[1]).

---

[1]) Auch noch in der späteren Tradition werden dem Simon und seinen Anhängern paulinische Grundsätze in den Mund gelegt. So ist kein anderer als Paulus gemeint, wenn die Quelle, aus welcher Irenäus schöpfte, die Lehre des Simon dahin angiebt, die Menschen würden durch seine Gnade, und nicht durch gute Werke beseligt (haer. I, 23, 2, vgl. Pseudorig. Philos. VI, 20, und dazu die oben angeführten Stellen aus den Recognitionen); oder wenn ihm die Constitutionen die Lehre von der Aufhebung des Gesetzes in den Mund legen (Constt. App. VI, 19. 20), oder wenn die Simonianer des Epiphanios mit Vorliebe Stellen paulini-

Digitized by Google

Nach dem Allen lässt sich der Character der ursprünglichen ebionitischen Schrift, aus welcher die Kerygmen und theilweise auch die Anagnorismen, die Constitutionen u. s. w. geschöpft haben, noch mit völliger Sicherheit erkennen. Auch ohne den letzten Abschnitt dieser Schrift, der die Vorgänge in Rom behandelt, noch näher untersucht zu haben, dürfen wir dieselbe als ebionitische *πράξεις Πέτρου* bezeichnen. Die schroffe antipaulinische Tendenz dieser Acten hat sich aus der vorstehenden Untersuchung zur Genüge ergeben. Ebenso klar ist aber auch andererseits, dass das von der Lehre und dem Leben des Heidenapostels entworfene Zerrbild zur Verherrlichung des Petrus, als des wahren Apostels Jesu Christi dienen soll. Nicht der unter der Maske des Simon bestrittene Paulus, sondern Petrus ist in diesen Acten die Hauptperson, daher die Erzählung schon vor dem Auftreten des „Widersachers" beginnt und erst mit dem Kreuzestode des Felsenmannes ihren Abschluss erreicht. Der Name *πράξεις Πέτρου* kommt noch bei Photios für die clementinischen *περίοδοι Πέτρου* vor [1]) obwohl in diese nur der erste Theil der alten Petrusacten in stark überarbeiteter Gestalt überging. Ebionitische *πράξεις ἀποστόλων* erwähnt auch Epiphanios (haer. 30, 16) und fügt hinzu, der Inhalt derselben sei voller Gottlosigkeit; doch lassen seine Worte es ungewiss, ob er die ebionitischen Lügengeschichten über Paulus, deren er gedenkt, in jenen „Apostelgeschichten", oder in den *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, oder in einer dritten nicht näher

---

scher Briefe benutzen (Epiph. haer. 21, 3 und dazu 1 Thess. 5, 8. Eph. 6, 17 ff.). Vgl. auch meine Quellenkritik des Epiphanios S. 80. Natürlich fehlt diesen späteren Berichterstattern jedes Bewusstsein von der ursprünglichen Bedeutung der Simonsage; um so sicherer aber haben wir hier ältere Reminiscenzen.

[1]) Bibl. cod. 112. 113. Photios erwähnt hier als clementinische Schrift neben den apostolischen Constitutionen noch ein zweites Buch *ἐν ᾧ αἵ τε λεγόμεναι τοῦ ἀποστόλου Πέτρου πράξεις καὶ αἱ πρὸς Σίμωνα τὸν μάγον διαλέξεις, καὶ ἔτι ὁ ἀναγνωρισμὸς Κλήμεντος καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων ἀδελφῶν καὶ ἔν τισι τῶν βιβλίων ἡ ἐπιγραφὴ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμὸς ἐπιγράφεται.* Im Folgenden erwähnt Photios dann die verschiedenen Ausgaben der Anagnorismen, und bezeichnet diese Schrift wiederholt als *πράξεις Πέτρου*.

Digitized by Google

bezeichneten Ketzerschrift vorgefunden hat. Ob endlich die von Eusebios (h. e. III, 3) als apokryphisch bezeichneten *πράξεις Πέτρου*, die auch Hieronymus anführt (catal. vir. illustr. c. 1), mit den ebionitischen Acten identisch waren, muss ebenfalls dahingestellt bleiben[1]).

[1]) Als petrinische Apokryphen führt Eusebios hier an *πράξεις Πέτρου, εὐαγγέλιον Πέτρου, ἀποκάλυψις Πέτρου*. Von keiner dieser Schriften habe ein älterer oder zeitgenössischer Schriftsteller Zeugnisse entlehnt, dieselbe also als katholische anerkannt. Welche *πράξεις* hier gemeint sind, wird sich aber ebenso wenig ausmitteln lassen, wie die nähere Beschaffenheit des *κήρυγμα*, von welchem Eusebios redet. Denn beide Schriften liefen in den verschiedensten Gestalten um. Nur können die katholischen *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* nicht gemeint sein, denn diese zählt Eusebios weiter unten noch besonders (als *πράξεις Παύλου*) und zwar nicht unter den gänzlich verworfenen häretischen Schriften, sondern unter den Antilegomenen auf (vgl. h. e. III, 25). Aber schwerlich hat er die alten ebionitischen Petrusacten noch in den Händen gehabt; vermuthlich meint er also irgend eine Bearbeitung derselben.

Digitized by Google

Die katholischen Acten des Petrus und Paulus.

Origenes (in Joann. T. XX, 12 opp. IV, 332 de la Rue) erwähnt eine Stelle aus den „Acten des Paulus“ *(πράξεις Παύλου)*, in welchen als Ausspruch des Heilandes das Wort *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι* verzeichnet stehe.[1]) Der Spruch bezieht sich auf die Erzählung von der Flucht des Petrus vor dem ihm angekündigten Märtyrertode in Rom, an welche noch heute das Kirchlein Domine quo vadis an der alten appischen Strasse vor der Porta San Sebastiano, da wo links der Weg nach der Grotte der Egeria abgeht, erinnert. Wie die von Thilo und Tischendorf herausgegebenen Acta Petri et Pauli, und in etwas anderer Fassung Pseudo-Linus berichtet, macht Petrus wenige Tage vor seiner Kreuzigung auf das Bitten der Brüder den Versuch zu entfliehen. Auf dem Wege begegnet ihm der Herr. Petrus fragt ihn „Herr wo gehst du hin?“ und erhält die Anwort, „Ich gehe hin, mich abermals kreuzigen zu lassen.“ Da kehrt der Apostel beschämt um, und ergiebt sich in den Willen des Herrn.[2])

---

[1]) *εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον, ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι, οὗτος κτλ.*

[2]) **Noch jetzt zeigt man in der Kirche Domine quo vadis einen Stein, in welchen die Fusstapfen des Heilandes sich bei der Begegnung mit Petrus eingedrückt haben sollen. Derselbe ist gegenwärtig mit einem eisernen Gitter umgeben.**

Digitized by Google

Da nach dem Zeugnisse des Origenes diese Erzählung in Acten des Paulus gestanden hat, so haben dieselben die römischen Geschicke beider Apostel mit einander verflochten, also von ihrem gemeinsamen Wirken in der Welthauptstadt und ihrer gemeinsamen Passion berichtet. Dieselben waren also keine ebionitische, sondern eine katholische Schrift, in welcher die antipaulinische Simonsage durch die von dem korinthischen Dionysios (bei Eus. h. e. II, 25) bezeugte petropaulinische Tradition ersetzt oder umgestaltet war. Origenes erwähnt diese *πράξεις Παύλου* auch noch sonst (de princip. I, 2, 3 Opp. I, 54).[1]) Wie die mehrfachen Anführungen derselben bei Späteren lehren, so genossen sie in der katholischen Kirche ein hohes Ansehen und wurden von Manchen sogar zu den kanonischen Schriften gerechnet.[2]) Eusebios (h. e. III, 3 vgl. 25) zählt sie unter den Antilegomenen auf, in Verbindung mit dem Hirten des Hermas, dem Barnabasbrief, den Apokalypsen des Petrus und des Johannes und den *διδαχαῖς τῶν ἀποστόλων*. Sie finden sich auch in dem nach Credner (Geschichte des Kanons 1860 S. 175) aus dem dritten Jahrhunderte stammenden Verzeichnisse biblischer Schriften, welches dem Codex Claramontanus angehängt ist (auch bei Credner a. a. O. 177) und in dem Schriftenverzeichniss des Anastasios vom Sinai (bei Credner 241), unter den nach den kanonischen Büchern aufgezählten sechzig Apokryphen. Das von den in gnostischen Kreisen entstandenen Acten des Paulus und der Thekla wohl zu unterscheidende Buch kann sein hohes und langes Ansehen in der katholischen Kirche nächst seinem Alter nur seinem Inhalte verdanken, den man nicht allein unanstössig, sondern auch glaubwürdig gefunden hat. Ein grosser Theil der in der Kirche umlaufenden Traditionen über die römischen Schicksale und die Passion der beiden

---

[1]) Unde et recte mihi dictus videtur sermo ille qui in Actibus Pauli scriptus est, quia: hic est verbum animal vivens. Jedenfalls scheint Origenes hier dieselbe Schrift zu meinen, wie in der vorher erwähnten Stelle, obwohl es zweifelhaft bleibt, ob das angeführte Citat in diesen (katholischen) Acten gestanden hat.

[2]) Vgl. auch Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum IV, 68—73.

Digitized by Google

grossen Apostel ist höchstwahrscheinlich diesem Buche entlehnt: so die von Eusebios (h. e. II, 25. III, 1. Demonstr. Evang. III, 5) erwähnte Erzählung von der verschiedenen Todesart beider Apostel, welche schon dem Tertullian (praescr. haer. 36. scorpiace 15) und wie es scheint auch dem Origenes (vgl. Eus. h. e. III, 1) bekannt war; so vielleicht auch die nähere Angabe, dass Petrus mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden sei (Eus. h. e. III, 1. Dem. Evang. III, 5) und die Nachricht über die Todesstätten beider Apostel (vgl. Gajus bei Eus. h. e. II, 25). Wie sich weiter zeigen wird, sind diese alten Acten in der Hauptsache noch erhalten.

In welchem Zusammenhange mit diesen Acten des Paulus oder des Petrus und Paulus, die bald als „Predigt des Petrus" bald als „Predigt des Paulus" (*κήρυγμα Πέτρου*, praedicatio Pauli) bezeichnete Schrift gestanden habe, ist nicht mehr mit Sicherheit auszumitteln. Jedenfalls ist sie ebenso wie die Acten ein Hauptdenkmal der petropaulinischen, oder katholischen Tradition [1]). Diese Schrift motivirt die ursprüngliche Beschränkung der älteren Apostel auf die Judenmission mit einer ausdrücklichen Weisung des Herrn, erst nach Verlauf von 12 Jahren zu den Heiden zu gehen (bei Clem. Alex. Strom. VI, 6 p. 764 sq. Potter vgl. Apollonius bei Eus. h. e. V, 18). Die beiden Apostel Petrus und Paulus treffen nach langer Trennung in Rom wieder zusammen, und verkündigen dort gemeinsam den Heiden das Evangelium. Der petropaulinische Standpunkt der Schrift geht auch aus dem Inhalte der sowohl dem Petrus als dem Paulus in den Mund gelegten Predigt hervor. Petrus findet alle Schicksale Jesu, seine Wiederkunft ebenso wie seinen Tod, seine Leiden, seine Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt, von den Propheten des alten Testaments bald in Räthseln und Gleichnissen,

---

[1]) Vgl. **Schwegler**, Nachapostolisches Zeitalter II, 30—37. **Hilgenfeld**, Novum Test. extr. can. IV, 52—67. Die Fragmente sind gesammelt bei **Grabe**, Spicilegium I, 72 ff. **Credner**, Beiträge I, 331 ff. zuletzt von **Hilgenfeld** a. a. O.

[2]) Pseudo-Cyprian de rebaptismate in Cypriani opp. ed. Venet. 1728, p. 643. Lactantius divin. institut. IV, 21.

Digitized by Google

bald ausdrücklich und mit dürren Worten geweissagt.[1]) Paulus dagegen verweist auf die der heidnischen Welt nicht minder wie den Juden von Gott verliehene Prophetie, auf die Weissagungsbücher der Hellenen, die Sibylle und die Schrift des Hystaspes, welche nicht blos den Glauben an den Einen Gott und an seinen Sohn, sondern auch die ganze Zukunft des Christenthums verkündigen: den Kampf der Könige, die wider Christus sich aufmachen werden, ihren Hass gegen ihn und gegen Alle, die seinen Namen tragen, die Geduld seiner Gläubigen und seine Wiederkunft. (Clem. Alex. Strom. VI, 5 p. 761 sq. Potter). Aber wie Paulus das Centraldogma des Judenthums, die göttliche Monarchie, nachdrücklich hervorhebt, so stellt Petrus das Christenthum als die neue Religion gegenüber dem Judenthum und dem Heidenthum dar, die Christen *(χριστιανοί)*, als ein drittes Geschlecht *(τρίτον γένος)*, welches Gott weder nach der Weise der Hellenen noch nach der Weise der Juden verehren soll, weil er mit ihnen nach seiner Verheissung einen neuen Bund *(καινὴν διαθήκην)* geschlossen hat. (Clem. Alex. l. c. p. 759 sq. Heracleon ap. Origen. in Joann. Tom. XIII, 17 Opp. IV, 226 de la Rue). Wenn also auch jeder der aus Israel Busse thut und durch den Namen Christi an Gott glaubt die Vergebung seiner Sünden erlangt, so haben die Apostel doch ebenso gut wie den Juden, den Heiden zu predigen, um aus beiden das Volk des neuen Bundes zu sammeln. Die Loslösung des Christenthums vom Judenthum, welche die Schrift ganz im Gegensatze zu der clementinischen Literatur vertritt, zeigt sich besonders in der dem Petrus in den Mund gelegten Polemik gegen die jüdische Festfeier, die ähnlich wie von Paulus (Gal. 4. 9 flg.) als eine Verehrung von Engeln und Erzengeln, Mond und Sonne hingestellt wird, und in der Behauptung, dass die *Ἰουδαῖοι* obwohl sie allein Gott zu kennen meinen, dennoch von ihm nichts wissen. (Clem. Alex. l. c. p. 760 (Heracleon ap. Origen. l. c.) Demgemäss müssen auch beide Apostel in ihrer römischen Predigt den jüdischen Krieg, die Verheerung des Landes, die Belagerung und Zer-

[1]) Clem. Alex. Strom. VI, 15 p. 804 Potter.

Digitized by Google

störung Jerusalems mit allen ihren Schrecken vorausverkündigen und als eine göttliche Strafe für die Verwerfung Christi durch die Juden hinstellen" (Lactant. instit. l. c.). Daneben aber finden sich wieder Ansichten ausgesprochen, die ursprünglich in judenchristlichen Kreisen zu Hause sind und späteren Katholiken ketzerisch dünkten. [1])

Diese katholische „Predigt des Petrus und Paulus in Rom" — denn so wird der vollständige Titel gelautet haben — findet sich schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts bei katholischen und gnostischen Schriftstellern im Gebrauch. Clemens von Alexandrien hat sie unbedenklich als ächte Schrift des Petrus benutzt und citirt. Origenes äussert sich schwankend; das eine Mal (in Joann. Tom. XIII, 17) lässt er es unentschieden, ob die Predigt des Petrus ächt oder unächt, oder aus ächten und unächten Bestandtheilen gemischt sei; das andere Mal (de princip. praef. c. 8) bestreitet er sowohl ihre Aechtheit als ihr kirchliches Ansehen. Eusebios (h. e. III, 3) stellt

---

[1]) Pseudo-Cyprian l. c.: est autem adulterini huius imo internecini baptismatis si quis alius auctor, tum etiam quidam ab iisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber, qui inscribitur Pauli Praedicatio, in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil dereliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum; item cum baptizaretur ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum. Es ist möglich, dass der eifrige Berichterstatter sich bei diesen und ähnlichen Stellen an basildianische Lehren erinnert fand (vgl. Clem. Alex. Strom. IV, 12 p. 600); er wusste aber nicht, dass was er hier aus der praedicatio Pauli citirt, nirgends anders als aus dem Hebräerevangelium entnommen ist; und überdies hatte er das Gelesene ohne Zweifel nicht verstanden, denn die Weigerung Jesu, sich taufen zu lassen, wird im Hebräerevangelium grade umgekehrt damit motivirt, dass Jesus sich keiner Sünde bewusst ist. Jesus spricht hier zu Mutter und Brüdern, die ihn zur Taufe bewegen wollen: quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est (Hieron adv. Pelagian. III, 2). Vgl. Hilgenfeld Novum Test. extr. can. IV, 20 sq. Auch die Worte des Auferstandenen, welche Origenes (de princip. praef. 8 opp. I, 49 de la Rue) in der praedicatio Petri citirt fand, *οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον* sind dem Hebräerevangelium entlehnt. Ignat. ad Smyrn. 3. Hieronym. catal. vir. illustr. 16. in Jesaiam XVIII prol. vgl. Hilgenfeld a. a. O. p. 29.

Digitized by Google

sie mit anderen, dem Petrus fälschlich zugeschriebenen Schriften, den Acten, dem Evangelium und der Apokalypse zusammen, und bestreitet ihren Gebrauch bei kirchlichen Schriftstellern. Hieronymus schliesst sich seinem Urtheile an (catal. vir. illustr. 1). Pseudo-Cyprian (de rebaptismate a. a. O.) verwirft sie als ketzerisch; Lactantius (divin. institut. IV, 21) gebraucht sie wieder, ohne einen Zweifel zu äussern (vgl. Hilgenfeld, Novum Test. extr. can. IV, 66 sq).

Nach den vorhandenen Ueberresten bildete in dieser Predigt des Petrus und Paulus, wie schon der Name besagt, die Geschichtserzählung nur den Rahmen für die lehrhaften Bestandtheile. Ob der Kämpfe des Petrus mit dem Magier darin gedacht war, ist aus den Fragmenten nicht mehr zu ersehen. Dagegen haben wir noch eine „Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom“ in syrischer Sprache (bei Cureton Ancient Syriac documents, London 1864), welche sich wenigstens darin mit dem griechischen *κήρυγμα Πέτρου καὶ Παύλου* berührte, dass auch sie beide Apostel in Rom zusammenführt. Auch hier dient die Erzählung nur zur Einkleidung für die Lehre; doch lassen die dogmatischen Bestandtheile keine nähere Vergleichung zu. Die Erwähnung des Paulus ist übrigens hier, wie noch weiter gezeigt werden soll, nicht ursprünglich, und auch von dem katholischen Kerygma ist zu vermuthen, dass es nach einem älteren Muster gearbeitet war, das man wegen seiner judenchristlichen Tendenz durch diese neue Schrift von petropaulinischem Charakter verdrängen wollte.

Sowohl mit den älteren katholischen Acten des Petrus als mit der Predigt des Petrus und Paulus in Rom stehen nun die von Thilo (acta Petri et Pauli fasc. I und II, Halle 1837. 1838) und Tischendorf (acta apostolorum apocrypha Leipzig 1851, p. 1—39) herausgegebenen Acten des Petrus und Paulus (*πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου*) im Zusammenhang (vergleiche Hilgenfeld, Novum Test. extr. can. IV, p. 61. 63. 65. 72). Dieselben sind in einer dreifachen Recension erhalten. Die relativ ursprünglichste ist in einem venetianer Codex (cod. bibl. Marcian. n. XXXVII class. VII) enthalten, den Tischendorf verglichen und stel-

Digitized by Google

lenweise seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hat (cod. E). Er beginnt mit den Worten ἐλθόντος εἰς τὴν Ῥώμην τοῦ ἁγίου Παύλου (cap. 11 bei Thilo, cap. 22 bei Tischend.) und schliesst mit der Angabe des Todestags beider Apostel ἐτελειώθησαν δὲ οἱ ἅγιοι ἔνδοξοι ἀπόστολοι Πέτρος καὶ Παῦλος μηνὶ Ἰουνίῳ κθ' ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος. Abgesehen von handschriftlichen Verderbnissen steht der Text des Codex nur an verhältnissmässig wenigen Stellen, wo er paraphrasirt, ins Orthodoxe übersetzt oder kleinere Sätze auslässt, dem der anderen Recensionen nach. Die zweite Recension ist die der pariser Codices ABCD bei Tischendorf, von denen der älteste (cod. Reg. 1470) dem griechischen Texte bei Thilo zu Grunde liegt. Derselbe schickt der Passion beider Apostel einen längeren Bericht über die Reise des Paulus von Malta nach Rom voraus, und fügt der Passionsgeschichte zwei Abschnitte ein (hinter c. 80 und 84 bei Tischend.). Dieselben erzählen die Geschichte von dem Schleier, den die einäugige Frau Perpetua dem Paulus auf dessen Todeswege zum Verbinden der Augen geliehen, dann wunderbar zurück erhalten und auf ihr blindes Auge gelegt habe, worauf dieses geheilt worden sei. Daran reiht sich das Martyrium der Perpetua, der Jungfrau Potentiana und der drei durch das an Perpetua geschehene Wunder bekehrten Soldaten. Diesem Zusatze entsprechend werden am Schlusse der Acten nach dem Todestage der Apostel Petrus und Paulus auch die der drei Soldaten (2. Juli) und der Perpetua und Potentiana (8. Juli) angegeben. Abgesehen von diesen Erweiterungen, die sich mit Ausnahme des paulinischen Reiseberichts deutlich als Einschiebsel kennzeichnen, bietet diese Recension einen vielfach verkürzten und überarbeiteten Text, und bewahrt nur in seltenen Fällen die ältere Fassung. In der Mitte zwischen diesen beiden Recensionen steht eine dritte, welche nur noch in lateinischer Uebersetzung erhalten ist, am besten in den zwei Wolfenbütteler Handschriften, aus denen Thilo den lateinischen Text der Acten gedruckt hat (vgl. Thilo a. a. O. I, 28). Diese lateinische Recension war schon früher unter dem Namen des Marcellus bekannt (Marcellus de mirificis rebus et actibus beatorum Petri et

Digitized by Google

Pauli et de magicis artibus Simonis Magi), und ist zuerst von Nausea (rhapsodiae Anonymi Philalethi Eusebiani, 1531) und Fiorentini (martyrol. Hieronym. p. 103 sqq.), von Ersterem unter dem Namen der Philalethes Eusebianus abgedruckt worden (auch bei Fabricius, codex apocryphus N. T. III, 632 sqq.). Die Unterschrift Ego Marcellus discipulus domini mei apostoli Petri quae vidi scripsi findet sich nur in einem Theil der Handschriften (vgl. Acta SS. Jun. Tom. V, p. 399) und fehlt auch in den Codd. bei Thilo. Geschöpft ist dieselbe übrigens aus der gegen den Schluss der Acten (c. 84) enthaltenen Notiz, dass Marcellus, ein von Petrus belehrter früherer Schüler des Simon, bei der Bestattung seines Leichnams mitgewirkt habe. — Die lateinische Recension beginnt an derselben Stelle wie cod. E, mit dem sie fast überall, wo die zweite griechische Recension einen abweichenden Text bietet, zusammenstimmt, namentlich auch in der Weglassung der Geschichte der Perpetua, aber auch in der Wiedergabe zahlreicher von der zweiten Recension nicht anerkannter Abschnitte, unter denen der c. 62—66 (bei Tischend.) enthaltene der umfangreichste ist. Andererseits weicht der lateinische Text auch wieder vielfach von cod. E ab und stimmt dafür mit den pariser Handschriften überein, in welchen Fällen der venetianische Text fast immer der vorzüglichere ist.

Diese Acta Petri et Pauli sind in ihrer gegenwärtigen Gestalt ziemlich jung und gehören auch in dem besseren Texte der venetianer Handschrift sicher erst ins 5. Jahrhundert. So wird c. 43 (bei E und Marcellus) schon die Zweinaturenlehre vorausgesetzt; auch der Anachronismus, die auftretende Volksmasse als christlich zu denken (c. 82. 83. 85), ferner Ausdrücke, wie die Anrede *ἱερώτατε βασιλεῦ*, die Titulatur *Καῖσαρ Νέρων* für *Νέρων Καῖσαρ*, die aus dem Lateinischen entnommene Bezeichnung *ἀνὴρ ἰλλούστριος* u. A. m. weisen in dieselbe Zeit. Noch häufiger begegnen uns dergleichen Spuren späterer Zeit in dem Texte der pariser Handschriften, besonders in den nur hier erhaltenen Stücken. So Titulaturen wie *ὑμέτερα εὐσέβεια* oder *εὐσεβέστατε βασιλεῦ*, der plural. majestaticus im Munde des Kaisers, die Eintheilung des Reiches in Eparchien, ferner lateinische Worte wie *ὀρδινεύειν*,

Digitized by Google

τρακτατίζειν, πόρτα, βούλλα, οὐράριον, σίλικες, πάτρων u. A. m. Ja die Bezeichnung von Rhegium als eine Stadt in Calabrien (*Ῥήγιον τῆς Καλαβρίας*) scheint sogar erst einen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts zu verrathen, da erst seit der Wiedereroberung von Unteritalien durch die byzantinischen Kaiser das alte Bruttium und Lucanien unter dem Namen Calabrien und Rhegium als Hauptstadt dieser Provinz vorkommt (vgl. dazu Thilo I, 9 flg.). Indessen scheint dieser Ausdruck nur von einem Abschreiber eingetragen zu sein. Jedenfalls kann der gegenwärtige Text nicht jünger als das 6. Jahrhundert sein, da die lateinische Uebersetzung (der sogenannte Marcellus) in den apostolischen Geschichten des Pseudo-Abdias (bei Fabricius cod. apocr. N. T. Tom. II) mehrfach excerpirt ist (Abdias histor. apost. I, 17. 18. II, 7. 8). Das Werk des Abdias aber ist bereits im 8. Jahrhunderte von Beda und Anderen, wahrscheinlich aber schon von Venantius Fortunatus († 609) benutzt, und kann auch aus anderen Gründen schwerlich später als in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts geschrieben sein (vgl. auch Gutschmid, die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge, XIX, S. 387 ff.). Die Chronik des Isidor von Sevilla aus dem Jahre 626 hat ebenfalls schon den lateinischen Text unserer Acten benutzt[1]).

Nun fehlt allerdings der paulinische Reisebericht, in welchem sich die vorhin erwähnte verdächtige Stelle findet, in den lateinischen Handschriften ebenso wie im venetianischen Texte, und verräth in der vorliegenden Gestalt theils spätere Tendenzen und Verhältnisse[2]), theils eine gradezu komische

---

[1]) Isidor Hispalens. chron. c. 70: huius (Neronis) temporibus Simon Magus quum altercationem proposuisset cum Petro et Paulo apostolis, dicens se quamdam virtutem esse Dei magnam, medio die dum ad patrem volare promittit in coelum, a daemonibus a quibus in aëre ferebatur, adiurante eos Petro per deum, Paulo vero orante dimissus crepuit. Ob cuius necem a Nerone Petrus crucifigitur, Paulus gladio caeditur.

[2]) Man vergleiche die sorgfältige Verzeichnung angeblich von den Aposteln herrührender Ordinationen: so des Bakchylos als ersten Bischofs von Messana durch Paulus, des Erasmus — eines Märtyrers unter Dio-

Digitized by Google

Entstellung der in der lukanischen Apostelgeschichte (Kap. 27. 28) vorkommenden Namen[1]). Aber das Fehlen des Abschnittes in den beiden anderen Recensionen beweist nichts gegen seine Ursprünglichkeit, denn die letzten Kämpfe der beiden Apostel mit Simon und ihr gemeinsamer Martertod bilden ein für sich abgeschlossenes Ganzes, das als der interessanteste Theil der Acten offenbar am häufigsten abgeschrieben und selbständig verbreitet wurde. Den verderbten lateinischen Namen aber, welche allerdings einen der Sprache und des Landes völlig unkundigen Graeculus verrathen, steht die Thatsache gegenüber, dass die angegebene Reiseroute des Apostels von Puteoli durch Latium nach Rom auf sehr genauer geographischer Kenntniss beruht.

Es liegen also jedenfalls ältere Acten zu Grunde, welche den Thaten und Schicksalen der beiden grossen Apostel in Rom einen auf Paulus speciell bezüglichen Abschnitt, der sich an Act. 27. 28 anschloss, vorausschickten. Dann werden dieselben aber keine anderen gewesen sein, als jene *πράξεις Παύλου*, welche schon Origenes kannte und die bis ins 4. oder 5. Jahrhundert hinein in der katholischen Kirche ein nahezu kanonisches Ansehen genossen.

Diese Annahme bestätigt sich, wenn wir den Inhalt der vorliegenden Acten etwas genauer betrachten. Dieselben enthalten nach dem mehrerwähnten Reisebericht (c. 1—21 Tischend.) zunächst Verhandlungen des Paulus und Petrus mit den römischen Juden, wobei letztere an Paulus das Ansinnen

---

cletian! — in Gaëta, des Diaconus Caesarius in Terracina und des (von Damasus 369 ordinirten?) Juvenalis von Forum Appii, sämmtlich durch Petrus; ferner die Priorin (*ἡγουμένη*) Juliana u. A. m.

[1]) So wird aus der Insel *Καῦδα* oder *Κλαύδη* bei Malta eine Insel *Γαυδομελέτη*, aus dem Schiffsnamen *Διοσκοῦροι* ein Schiffer Dioskoros, aus Puteoli — *Ποτιόλοι* — eine Stadt *Ποντιόλη*, an welchen Namen sich die weitere Erzählung knüpft, dass Puteoli durch ein Strafwunder im Meer versunken sei, *Ποντιόλη ποντίζεται*) — aus Tres Tabernae bei Forum Appii ein Ort *Τρίβους Ταβέρνης* u. A. m. Aehnliches findet sich auch in den Zusätzen des Pariser Textes gegen Ende, wie *Ἄκκουαι Σαλβίας* für Aquae Salviae, *ὁδὸς τῆς Ἀππίας πόλεως* für Via Appia, ist aber zum Theil nur handschriftliche Verderbniss, wie die *πόρτα Μομεντάνα*, der *τόπος Βιττικάνος* (der Vatican), die *Βοστησία ὁδός* (Via Ostiensis).

Digitized by Google

stellen, das Judenthum gegen Petrus zu vertheidigen (c. 22 bis 25); dann folgen Verhandlungen des Paulus mit den römischen Judenchristen und Heidenchristen, die der Apostel mit einander zu versöhnen weiss (c. 26—28), darnach eine Predigt des Petrus an die ungläubigen Juden und eine Schilderung der Erfolge des Paulus unter den heidnischen Soldaten und Palastbeamten des Kaisers (c. 29—32). Nun tritt Simon der Magier auf, lästert den Petrus und verführt Viele durch seine magischen Künste, denen Petrus aber Heilwunder, Dämonenaustreibungen und Todtenerweckungen gegenüberstellt (c. 33). Als die Frommen alle von Simon hinweg und dem Petrus sich zuwenden, bringen die Anhänger des Ersteren die Sache vor den Kaiser Nero, der, durch die Wunder des Magiers bestochen, ihn für Gottes Sohn hält, während Petrus unterdessen fortfährt, wider denselben zu predigen (c. 34). Auf Simons Betrieb lässt der Kaiser den Petrus und Paulus vor sich führen und eröffnet ein Verhör, in welchem er mit richterlicher Unbefangenheit beiden Theilen das Wort gönnt. Als Petrus für die Wahrheit seiner Predigt sich auf den schriftlichen Bericht des Pontius Pilatus an Kaiser Claudius beruft, lässt Nero das Actenstück herbeiholen und verlesen (c. 35—42). Dann wird das Verhör wieder aufgenommen. Simon erbietet sich, seine Gottheit durch die That zu beweisen, und beruft sich auf ein angebliches Wunder, das er vor dem Kaiser vollbracht habe. Er habe sich nämlich enthaupten lassen und sei am dritten Tage wieder auferstanden. In Wahrheit aber hatte er statt seiner einen Widder, dem er durch magische Künste momentan seine eigene Gestalt verlieh, im Dunkeln köpfen lassen; der mit der Enthauptung beauftragte Knecht hatte darauf den Kopf und die Glieder des Thieres gefunden, die Sache aber aus Furcht vor dem Kaiser verheimlicht. Wie Simon sich auf dieses Zauberstückchen beruft, verlangt Petrus, wenn derselbe ein Gott sei, so möge er seine Gedanken errathen, und lässt sich heimlich ein Gerstenbrot bringen. Simon sucht sich vergeblich durch Winkelzüge der Forderung zu entziehen und ruft endlich grosse Hunde herbei, die den Apostel verschlingen


Digitized by Google

sollen. Dieser aber segnet das Brot, hält es den Hunden vor und sie verschwinden. Jetzt beklagt sich Simon beim Kaiser, dass Petrus ihm schon früher in Judäa, in ganz Palästina und Cäsarea Aehnliches zugefügt habe, nur um seiner Gewalt zu entfliehen, und erbietet sich endlich zu einem sinnenfälligen Beweise seiner Gottheit. Der Kaiser möge ihm einen Thurm bauen, so wolle er denselben besteigen und seinen Engeln gebieten, ihn vor Aller Augen zu seinem Vater in den Himmel zu erheben. Nero setzt die Ausführung auf den folgenden Tag fest (c. 43—54). Während dieser ganzen Unterredung hat Paulus schweigend daneben gestanden, und nur einmal auf Befragen des Kaisers diesen vor dem Magier als vor einem staatsgefährlichen Menschen gewarnt. Nunmehr nimmt er auf die wiederholte Aufforderung Nero's das Wort, erneuert seine Warnungen und giebt Auskunft über seine eigene Lehre, die er nicht von Menschen, sondern durch unmittelbare Offenbarung Christi vom Himmel empfangen habe (c. 54—59). Petrus bestätigt das Gesagte und erzählt, wie sein Mitapostel früher aus lauterem Eifer um das Gesetz die Christen verfolgt habe, bis er durch eine Himmelsstimme bekehrt worden sei. Die Richtigkeit dieser Angaben bekräftigt Paulus wieder seinerseits. Als Simon abermals den Kaiser gegen beide Apostel einnehmen will, entspinnt sich eine Streitverhandlung über die Beschneidung, in welcher Simon den Kürzeren zieht, Nero aber beiden Parteien seine Verachtuug kundgiebt (c. 60—67). Schliesslich weigert sich Simon, dem Kaiser auf weitere Fragen zu antworten. Als Nero nun gar nicht mehr weiss, wem er glauben soll, verheisst Simon nochmals, seine Gottheit durch seine Himmelfahrt zu beurkunden (c. 68—71). Am folgenden Tage versammelt der Kaiser alles Volk, um dem Schaustück beizuwohnen. Simon besteigt lorbeerbekränzt den Thurm und beginnt zu fliegen. Paulus hat sich betend auf die Kniee geworfen und die Entlarvung des Magiers dem Petrus als dem erstberufenen Apostel überlassen. Dieser heisst den Paulus aufblicken: da sieht er den Simon schon fliegen und treibt seinen Collegen unter Thränen zur Eile an, während der Kaiser beide verhöhnt. Da beschwört Petrus die Engel des Satan, welche den Simon tragen,

Digitized by Google

ihn fallen zu lassen, und sofort stürzt der Magier zu Boden und bricht in Stücke (c. 72—77). Nero befiehlt, die beiden Apostel in Eisen zu legen, den Leichnam des Simon aber drei Tage lang aufzubewahren, in der Erwartung, derselbe werde wieder auferstehen. Petrus erklärt diese Hoffnung für vergeblich und rechtfertigt sein Verhalten. Doch der Kaiser wird dadurch nicht umgestimmt. Er will zuerst beide Apostel zur Strafe in der Naumachie hinrichten lassen, beschliesst aber auf Rath des Präfecten, den Paulus enthaupten, den Petrus aber als den Schuldigeren kreuzigen zu lassen. Darauf werden beide abgeführt und zuerst Paulus an der Strasse nach Ostia enthauptet (c. 78—80). Petrus bittet auf dem Wege zum Kreuze, man möge ihn mit den Füssen nach oben kreuzigen, weil nur Jesus Christus, der vom Himmel auf die Erde kam, würdig war, aufrecht gekreuzigt zu werden, während er selbst durch Christus berufen ist, seine Füsse von der Erde zum Himmel zu richten. Sein Wunsch wird erfüllt. Als aber die versammelte Menge wider den Kaiser tobt und ihn umbringen will, beruhigt der Apostel sie damit, dass Nero dies nicht aus eigenem Antriebe, sondern als Diener des Satans thue. Bei dieser Gelegenheit erzählt er die Geschichte seiner Flucht und reumüthigen Umkehr. Vor wenig Tagen auf Bitten der Brüder entwichen, begegnete mir der Herr. Ich fragte ihn „Herr, wo gehst du hin"? Da erhielt ich die Antwort: „Nach Rom, um mich (abermals) kreuzigen zu lassen". Auf die weitere Frage: „Herr, bist du nicht schon einmal gekreuzigt worden"? erwiderte Christus: „Ich sah dich dem Tode entfliehen und will an deiner Statt mich kreuzigen lassen". Da — so schliesst der Apostel seinen Bericht — entschloss ich mich, umzukehren, den Auftrag des Herrn zu erfüllen, und vernahm das Trostwort „Fürchte Dich nicht, denn ich bin mit dir"! Durch diese Erzählung weiss Petrus die Umstehenden zu bestimmen, dass sie seinen Tod nicht hindern, befiehlt dann die Schafe, die ihm der gute Hirte gegeben hat, dem Herrn zur künftigen Aufnahme in sein Reich und stirbt (c. 81—83). Alsbald erscheinen glänzende Männer, die Niemand kennt, von Jerusalem, heben zugleich mit Marcellus, der aus einem Anhänger Simons ein Schüler

Digitized by Google

des Petrus geworden ist, den Leichnam auf und bestatten ihn unter der Terebinthe bei der Naumachie auf dem Vatican. Darauf trösten sie das Volk über den Hintritt der Apostel, und verkündigen ihm das baldige Ende der neronischen Herrschaft. Bald darauf muss der Kaiser vor dem aufständischen Volke in die Wüste fliehen, und kommt dort vor Hunger und Kälte um. Sein Leichnam wird ein Frass wilder Thiere (c. 85. 86). Den Schluss bildet die Geschichte von der durch Erdbeben verhinderten Uebertragung der heiligen Reliquien nach dem Orient, worauf dieselben von den Römern erst 3 Meilen von der Stadt (nach den pariser Codd. in den Katakomben) 1 Jahr und 7 Monate lang bewacht und nach Vollendung der für sie bestimmten Begräbnisstätten (auf dem Vatican und an der Strasse nach Ostia, wie dieselben Zeugen hinzufügen) beigesetzt worden seien. Als Tag des Martyriums wird der bekannte 29. Juni genannt (c. 87. 88).

Sieht man ab von der späteren Redaction, in welcher diese Acten uns vorliegen, so versetzen dieselben uns mitten in die geistige Atmosphäre des zweiten Jahrhunderts, in die Zeit, in welcher aus der Versöhnung der alten Gegensätze zwischen Paulinern und Petrinern die altkatholische Kirche hervorging. Alle späterhin in Vergessenheit gerathenen Schlagwörter jener Zeit begegnen uns hier. Wiederholt heben die Acten mit dem grössten Nachdrucke hervor, man dürfe den Petrus und den Paulus von einander nicht scheiden, beide seien ganz Eines Sinnes, was der Eine lehre, das lehre auch der Andere[1]). Petrus und Paulus gehören zusammen wie Sonne und Mond; und diese Zusammengehörigkeit müssen schon im Reiseberichte die von Petrus belehrten Heidenchristen in einem Briefe an Paulus bezeugen: „Wir haben geglaubt und glauben, dass ebenso wenig Gott die beiden grossen Lichtträger, die er geschaffen hat (Sonne und Mond) von einander scheidet, man euch von einander zu scheiden vermöge, das heisst weder den Petrus von Paulus, noch den Paulus von Petrus“ [2]). So spricht Petrus zu Nero, „Alles, was

[1]) Vgl. hierzu schon Baur, Paulus 2. Aufl. I, 260 ff.
[2]) C. 5 (bei Tischendorf): *ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν καὶ πιστεύομεν, ὅτι ὥσπερ*

Digitized by Google

Paulus geredet hat, ist wahr“; und umgekehrt werden wieder dem Paulus die Worte in den Mund gelegt, „Was Du von Petrus gehört hast, das, glaube, ist so gut als wäre es auch von mir gesagt: denn wir sind Eines Sinnes, weil wir einen Herrn haben, Jesum den Christ“ [1]). Derselben conciliatorischen Tendenz dient die Fiction, dass die Juden den Paulus auffordern müssen, die mosaische Gesetzestreue gegen Petrus, welcher die ganze Gesetzesbeobachtung, Sabbate, Neumonde und gesetzliche Ruhetage abschaffe, zu vertheidigen, und dass Paulus sich in seiner Antwort für einen ächten Juden erklärt und so eng als möglich an die jüdische Auffassung accomodirt: „Mich werdet ihr als einen wahrhaftigen Juden darin erproben können, dass auch ich, wie ihr sehen könnt, den Sabbat und die wahrhaftige Beschneidung beobachte. Denn am Tage des Sabbats ruhte Gott von allen seinen Werken. Wir haben die Väter, die Patriarchen und das Gesetz“. Unmittelbar darauf fragt Paulus, was denn Petrus eigentlich im Heidenreich predige, erbietet sich, ihn zu widerlegen, wenn er eine neue Lehre einführen wolle, fordert aber auch die Juden auf, dem Petrus zu folgen, wenn dessen Lehre wahr, durch das Buch und Zeugniss der Hebräer gestützt sei [2]). Als

---

οὐκ ἀποχωρίζει ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας μεγάλους οὓς ἐποίησεν, οὕτως οὐκ ἔχει μερίσαι ὑμᾶς ἀπ' ἀλλήλων, τουτ' ἔστιν οὔτε Πέτρον παρὰ Παύλου οὔτε δὲ Παῦλον παρὰ Πέτρου· ἀλλὰ κυρίως πιστεύομεν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, εἰς ὃν ἐβαπτίσθημεν, ὅτι ἄξιοι ἐγενόμεθα καὶ τῆς ὑμετέρας διδασκαλίας (nämlich ebenso gut wie der des Petrus, auf die sie getauft sind).

[1]) C. 60 *(Πέτρος) ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν Πάντα ὅσα ὁ Παῦλος ἐλάλησεν ἀληθῆ εἰσίν.* c. 62: *Παῦλος εἶπεν Ἃ παρὰ Πέτρου ἤκουσας, ταῦτα καὶ παρ' ἐμοῦ πίστευε εἰρῆσθαι· τὸ ἓν γὰρ φρονοῦμεν, ὅτι ἕνα κύριον ἔχομεν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν.*

[2]) c. 22 flg.: *ὅταν οὖν ἴδῃς Πέτρον, ἀνταγώνισαι κατὰ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας, ὅτι πᾶσαν τοῦ ἡμετέρου νόμου παραφυλακὴν κατήργησεν· ἀπέκλεισε τὸν σαββατισμὸν καὶ νεομηνίας καὶ τὰς νομίμους ἀργίας· (23) Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Παῦλος εἶπεν αὐτοῖς Ἐμὲ Ἰουδαῖον ἀληθινὸν ἐν τούτῳ δυνήσεσθε δοκιμάσαι, ὅτι καὶ τὸ σάββατον τηρῆσαι καὶ τὴν ἀληθινὴν περιτομὴν κατανοῆσαι δυνηθῆτε· Καὶ γὰρ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. ἡμεῖς ἔχομεν πατέρας, πατριάρχας καὶ τὸν νόμον. Τί οὖν ὁ Πέτρος κηρύσσει ἐν τῇ τῶν ἐθνῶν βασιλείᾳ; ἀλλὰ καὶ ἐάν τινα καινὴν θελήσει εἰσαγαγεῖν διδασκαλίαν, χωρίς τινος ταραχῆς καὶ φθόνου καὶ*

Digitized by Google

Voraussetzung für die Wahrheit der Lehre muss also grade Paulus ihre Uebereinstimmung mit dem alten Testamente geltend machen, also die Identität von Christenthum und Judenthum anerkennen, und jeden Vorwurf der „Neuheit“ der christlichen Lehre entkräften; und umgekehrt ist es grade Petrus, der in den Verdacht kommt, eine neue Lehre zu predigen, und über die Autorität des mosaischen Gesetzes sich hinwegzusetzen.

Wenn aber hier Petrus und Paulus ähnlich wie in der kanonischen Apostelgeschichte so zu sagen die Rollen wechseln, so beruht auch dies keineswegs auf der Unkunde einer späteren Zeit, sondern auf planmässiger Anlage. Denn wie die der mitgetheilten Stelle vorangehenden Worte zeigen, ist der Verfasser sehr gut von dem wirklichen Sachverhalt unterrichtet. Während er dem Petrus wohl die Abschaffung der jüdischen Festzeiten, aber nicht die der Beschneidung zuzuschreiben sich getraut, lässt er die Juden zu Paulus sagen: „Den Glauben, in dem du geboren bist, den vertheidige: denn es ist nicht recht, dass du, ein Hebräer und von Hebräern stammend, dich selbst einen Lehrer der Heiden und Vertheidiger der Unbeschnittenen nennst, und da du doch selbst ein Beschnittener bist, den Glauben an die Beschneidung zu Nichte machst“ [1]. Der Widerspruch, dass derselbe Paulus, der die Beschneidung bekämpft, doch wieder die jüdische Festbeobachtung und das ganze mosaische Gesetz gegen die „neue Lehre“ des Petrus vertheidigen soll, verräth freilich die Unmöglichkeit der ganzen Situation. Aber die Absicht ist eben, die völlige Uebereinstimmung des Petrus und Paulus mit ein-

---

κόπου ἀπαγγείλατε αὐτῷ ἵνα καὶ ἡμεῖς ἴδωμεν, καὶ ἐνώπιον ὑμῶν ἐλέγξω αὐτόν. ἐὰν δὲ ᾖ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ ἀληθής, τῇ τῶν Ἑβραίων βίβλῳ καὶ μαρτυρίᾳ ὠχυρωμένη, πρέπον ἐστὶν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν αὐτῷ. Die Worte vom Beginne des 23. Kapitels (*ἀποκριθείς δὲ ὁ Παῦλος*) an bis *ἐὰν δὲ ᾖ κτλ.* fehlen in den Pariser Handschriften, finden sich aber auch beim Lateiner.

[1]) C. 22: *συνῆλθον οὖν πρὸς αὐτὸν (οἱ Ἰουδαῖοι) καὶ παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες Τὴν πίστιν ἐν ᾗ ἐγεννήθης ταύτην διεκδίκησον. οὐ γὰρ δίκαιόν ἐστιν Ἑβραῖος ὢν καὶ ἐξ Ἑβραίων ἵνα ἑαυτὸν διδάσκαλον εἴπῃς ἐθνῶν καὶ ἐκδικητὴν τῶν ἀπεριτμήτων, καὶ αὐτὸς ὢν περιτετμημένος τὴν τῆς περιτομῆς καταργήσῃς πίστιν.*

Digitized by Google

ander und zugleich mit dem ächten Sinne der alttestamentlichen Urkunden zu behaupten. Auch dieses letztere ist für den katholischen Standpunkt der Acten charakteristisch. Indem aber Paulus sein ächtes Judenthum betont, bekennt er sich wohl dazu, die wahrhaftige Beschneidung zu wahren, was aber darunter verstanden sei, muss derselbe Apostel weiter unten noch ausdrücklich erklären. Es ist die Herzensbeschneidung, die an die Stelle der Beschneidung des Fleisches getreten ist: „Bevor wir die Wahrheit erkannt hatten, besassen wir die Beschneidung des Fleisches; als die Wahrheit aber erschien, wurden wir und werden wir noch mit der Herzensbeschneidung beschnitten[1]). Blickt hier der geschichtliche Paulus noch deutlich hindurch, so nimmt umgekehrt Petrus, wieder völlig geschichtsgetreu, die Beschneidung als solche, ohne einen solchen Unterschied anzudeuten, gegen den Magier Simon in Schutz: „Wenn die Beschneidung nichts taugt, warum bist du denn selbst beschnitten, o Simon"?[2]) Ebenso ist es Petrus, dem (c. 29. 30) auch in Rom die Rolle zufällt, die Messianität Jesu, in welchem Gott die dem Abraham gegebene Verheissung erfüllt und allen Söhnen Abrahams, Isaaks und Jakobs den Zugang eröffnet hat, den ungläubigen Juden aus dem Alten Testament (ψ 132, 11. ψ 2, 7) zu erweisen[3]); dagegen wendet Paulus mit seiner Lehre sich an die heidnischen Soldaten und Hofbeamten (c. 31).

Es ist also nur der Verfasser der Acten, der den Petrus und Paulus doch wieder als völlig einstimmig hinzustellen sucht, obgleich er selbst recht gut weiss, dass die vorgefundene Ueberlieferung über die geschichtliche Stellung beider

---

[1]) C. 63: *Παῦλος εἶπεν Πρὸ τοῦ ἡμᾶς ἐπιγνῶναι τὴν ἀλήθειαν, σαρκὸς ἔσχομεν περιτομήν· ὅτε δὲ ἐφάνη ἡ ἀλήθεια, ἐν τῇ τῆς καρδίας περιτομῇ καὶ περιτεμνόμεθα καὶ περιτέμνομεν.*

[2]) *εἰ φαύλη ἡ περιτομή, σὺ διὰ τί περιετμήθης, Σίμων;*

[3]) *ἐν τούτῳ οὖν ὁ θεὸς πᾶσιν εἴσοδον ἤνοιξεν τοῖς υἱοῖς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τοῦ εἶναι αὐτοὺς ἐν τῇ πίστει τῆς εἰς αὐτὸν ὁμολογίας, ἔχειν δὲ ζωὴν καὶ σωτηρίαν ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. ἐπιστρέψατε οὖν καὶ εἰσέλθατε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅτι ἃ ἐπηγγείλατο αὐτῷ ὁ θεὸς ἐπλήρωσεν.* Hinter *Ἰακώβ* hat cod. E den Zusatz *καὶ παντὶ ἔθνει τῆς γῆς,* derselbe fehlt aber in den Pariser Handschriften und beim Lateiner und ist schwerlich ursprünglich.

Digitized by Google

Apostel eine andere war. Petrus und Paulus müssen in schönster Eintracht erscheinen, damit die beiden Parteien der Judenchristen und Heidenchristen endlich zur Eintracht zusammengehen. Daher empfindet Petrus über die Nachricht, dass Paulus den Nachstellungen seiner Widersacher glücklich entkommen ist, nicht nur die lebhafteste Freude, sondern er schickt ihm auch sofort alle seine gläubigen Jünger nach Forum Appii entgegen und sucht ihn auf die erste Kunde seiner Ankunft in Rom sofort auf. Die Apostel sehen sich, umarmen einander unter Freudenthränen und Einer erzählt dem Andern seine Erlebnisse (c. 21. 24. 25). Daher müssen ferner beide Apostel gemeinsam vor dem Kaiser erscheinen, gemeinsam mit dem Magier streiten, gemeinsam vom Kaiser verurtheilt werden und an demselben Tage den Martyrertod sterben. Nur räumt Paulus, wie auch sonst in der petropaulinischen Tradition, dem Petrus bereitwillig den Vorrang ein und überlässt diesem als dem Erstberufenen den Ruhm, den Flugversuch des Magiers allein zu vereiteln, während er selbst im stillen Gebete verharren will[1]). Dafür übernimmt es andererseits Petrus, die apostolische Würde des Paulus durch Berufung auf die demselben gewordene Offenbarung zu rechtfertigen. „Die Wahrheit selbst“ redete, wie Petrus sich ausdrückt, vom Himmel herab, und sofort begann er den bisher verfolgten Pfad Christi zu vertheidigen, welcher der Weg der Wahrheit ist für Alle, welche aufrichtig auf ihm wandeln (c. 60).

Der judenchristliche Vorwurf aber, dass Paulus gar kein wirklicher Schüler Christi sei, wird dem Magier Simon in den Mund gelegt, der dabei aus seiner Christusrolle herausfällt[2]).

Sieht man sich schon hierdurch ganz in die Streitverhandlungen der paulinischen und der petrinischen Partei versetzt, so treten anderwärts Judenchristen und Heidenchristen einander offen gegenüber (c. 26. 27). Der

---

[1]) C. 73: *ἐμὸν μὲν τὸ γόνυ κλῖναι καὶ τὸν θεὸν ἱκετεύειν, σὸν δὲ τὸ ἀνύσαι, εἴ τι ἂν ἴδῃς αὐτὸν ἐπιχειροῦντα, ὅτι σὺ πρῶτος προεχειρίσθης ὑπὸ τοῦ κυρίου.*

[2]) C. 65: *Σίμων εἶπεν Οὐκ ἐγένετο τοῦ Παύλου διδάσκαλος ὁ Χριστός. Παῦλος εἶπεν Ναί, δι᾽ ἀποκαλύψεως κἀμὲ ἐπαίδευσεν.*

Digitized by Google

ursprüngliche Sachverhalt ist hier in dem Texte der Pariser Handschriften bereits verwischt, während er aus der venetianischen noch deutlich ersehen wird. Am Morgen des Tages nach der Ankunft des Paulus in Rom findet Petrus vor des Paulus Thür eine Menge Juden. Zwischen den Judenchristen und Heidenchristen aber war grosser Tumult. Die Judenchristen sagen: Wir sind das auserwählte Geschlecht, eine königliche Priesterschaft (1 Petr. 2, 9), Freunde Abrahams, Isaaks und Jakobs und aller Propheten, mit denen Gott geredet hat, denen er seine Geheimnisse und seine grossen Wunder gezeigt hat. Ihr aber aus den Heiden habt nichts Grosses in eurem Samen, wenn nicht etwa, dass ihr durch Götzen und Schnitzbilder unrein und greulich geworden seid“. Als die gläubigen Juden dies und dem Aehnliches sagen, antworten die Heidenchristen: „Wir sind der Wahrheit, als wir sie hörten, unverzüglich gefolgt und haben unsern Irrthum verlassen. Ihr aber habt die Wunder an euren Vätern gekannt und hattet die Lehren des Gesetzes und der Propheten; ihr habt das Meer mit trockenen Füssen durchschritten, euch leuchtete die Feuersäule bei Nacht und die Wolkensäule bei Tage, vom Himmel her wurde euch Manna verliehen und aus dem Felsen strömte euch Wasser. Und dennoch habt ihr nicht geglaubt und nach dem Allen euch das Idol eines Kalbes gefertigt und eure Kniee vor dem Schnitzbilde gebeugt. Wir aber, die wir nichts von den Zeichen sahen, wir glauben, dass der der wahrhaftige Gott sei, den ihr im Ungehorsam verlassen habt“ [1]).

---

[1]) C. 26: *ἦν δὲ μεταξὺ τῶν Ἰουδαίων χριστιανῶν τε καὶ ἐθνικῶν μεγάλη ταραχή. οἱ οὖν ἐξ Ἰουδαίων* (cod. E) *ἔλεγον Ἡμεῖς γένος ἐκλεκτόν ἐσμεν, βασίλειον ἱεράτευμα φίλοι τε τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν προφητῶν, μεθ' ὧν ἐλάλησεν ὁ θεός, οἷς ἔδειξεν τὰ ἑαυτοῦ μυστήρια καὶ τὰ θαυμάσια* (*θαύματα* cod E) *αὐτοῦ τὰ μεγάλα. ὑμεῖς δὲ οἱ ἐξ ἐθνῶν οὐδὲν μέγα ἐν τῷ σπέρματι ὑμῶν (ἔχετε), εἰ μὴ ἐν εἰδώλοις καὶ γλυπτοῖς βέβηλοί τε καὶ βδελυκτοὶ γεγόνατε* (so mit Thilo; die Pariser Handschriften haben *βεβήλοις τε καὶ βδελυκτοῖς*, cod E lässt *καὶ γλυπτοῖς βέβηλοί τε καί* weg und liest ebenfalls *βδελυκτοῖς*). c. 27: *ταῦτα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις λεγόντων τῶν πιστευσάντων Ἰουδαίων ἀπεκρίναντο οἱ ἐξ ἐθνῶν λέγοντες Ἡμεῖς ὡς ἠκούσαμεν τὴν ἀλήθειαν, εὐθέως ἠκο-*

Digitized by Google

Diese Reden versetzen uns aufs Lebendigste in die Streitverhandlungen der christlichen Urzeit hinein, wie wir sie namentlich aus den Briefen des Paulus kennen. Auf der einen Seite steht der Aristokratismus des jüdischen Geblüts, der auf die ganze Heidenwelt als unrein herabsieht; auf der andern vernehmen wir Anklagen gegen den Unglauben der Juden, wie schon Stephanus sie erhebt, und wie sie nachmals noch oft wiederholt wurden, gegenüber dem bereitwilligen Glauben, welchen die Heiden dem göttlichen Heilswillen entgegen brachten. Motivirt doch auch Paulus Röm. 11 die (zeitweilige) Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden durch ähnliche Gedanken.

Dagegen ist es ganz der conciliatorischen Tendenz unserer Acten gemäss, wenn sie grade den Paulus auftreten lassen, um beide Theile zur Eintracht zu mahnen. „Als sie so und ähnlich um den Vorzug streiten, spricht der Apostel Paulus, es gebühre sich nicht, auf diese Weise mit einander zu hadern, sondern vielmehr darauf zu achten, dass Gott seine dem Abraham gegebene Verheissung erfüllt hat: In Deinem Namen sollen alle Völker gesegnet werden (Vrgl. Gal. 3, 16. Röm. 4, 13. 14. Act. 3, 25). Denn es gilt kein Ansehen der Person bei Gott: so viele unter dem Gesetze sündigten, werden nach dem Gesetze gerichtet werden, und so viele ohne Gesetz sündigten, werden ohne Gesetz umkommen (Röm. 2, 11. 12). Wir aber, Brüder, müssen Gott danken, dass er nach seiner Barmherzigkeit uns erwählt hat zu seinem heiligen Volk. Denn in ihm müssen wir uns rühmen, sei es Juden, sei es Griechen: Denn Alle seid ihr Eins im Glauben

---

λουθήσαμεν αὐτῇ (cod E *τῷ Χριστῷ τῇ ὄντως ἀληθείᾳ*), *καταλιπόντες ἡμῶν τὴν πλάνην. ὑμεῖς δὲ καὶ τὰς πατρικὰς γνόντες δυνάμεις καὶ τὰ προφητικὰ ὁρῶντες σημεῖα καὶ νόμον δεξάμενοι* (*καὶ τὰ τοῦ νόμου καὶ τὰ τῶν προφητῶν ἔχοντες διδάγματα, οἱ* cod E) *καὶ τὴν θάλασσαν ξηροῖς διαβεβηκότες* (cod E *διαβεβήκατε*) *τοῖς ποσὶν καὶ τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν βυθιζομένους ἰδόντες καὶ στύλου πυρὸς νυκτὸς ὑμῖν φαίνοντος καὶ νεφέλης ἡμέρας, καὶ μάννα ὑμῖν ἐξ οὐρανοῦ δοθέντος καὶ ἐκ πέτρας ὕδατος ὑμῖν ῥυέντος* (*οὐκ ἐπιστεύσατε, ἀλλὰ καὶ*) *μετὰ ταῦτα πάντα εἴδωλον ἑαυτοῖς μόσχου ἐτεκτήνατε καὶ προσεκυνήσατε τῷ γλυπτῷ. ἡμεῖς δὲ οὐδὲν βλέποντες τῶν σημείων πιστεύομεν τοῦτον εἶναι τὸν ἀληθινὸν θεόν* (*τὸν σωτῆρα θεόν* codd. ABCD) *ὃν ὑμεῖς ἐγκατελείπατε ἀπειθήσαντες.*

Digitized by Google

an seinen Namen (vgl. Eph. 1, 4. Röm. 3, 27. 4, 2. Gal. 3, 28) [1]). Als Paulus dieses geredet hat, werden sowohl die Judenchristen als die Heidenchristen besänftigt. Nun erst, nachdem Paulus zwischen den Judenchristen und Heidenchristen Frieden gestiftet, wendet Petrus sich mit seiner Predigt an die Juden, und begründet die Messianität Jesu ganz in der älteren, aus der kanonischen Apostelgeschichte bekannten Weise mit Stellen des alten Testaments [2]). Während also Petrus den Juden predigt, beschäftigt sich Paulus mit Beilegung der urchristlichen Gegensätze zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Auch dieser Zug ist für den Standpunkt des Verfassers charakteristisch. In treffendster Weise werden grade diejenigen Sätze des paulinischen Evan-

---

[2]) c. 28: *ταυτα καὶ τὰ τοιαῦτα αὐτῶν φιλονεικούντων εἶπεν ὁ ἀπόστολος Παῦλος μὴ χρῆναι αὐτοὺς τάς τοιαύτας μεταξὺ ἀλλήλων ἔχειν ἀμφιβολίας, ἀλλὰ τοὺτο προσέχειν μᾶλλον ὅτι πεπλήρωκεν ὁ θεὸς τὰς ἑαυτοῦ ἐπαγγελίας, ἃς ὤμοσεν Ἀβραὰμ τῷ πατρὶ ἡμῶν Ὅτι ἐν τῷ σπέρματι σου εὐλογηθήσονται πάντα τὰ ἔθνη. οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ· ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον κατὰ νόμον κριθήσονται, καὶ ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως ἀπολοῦνται. ἡμεῖς δὲ ἀδελφοὶ εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ, ὅτι κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ ἐξελέξατο ἡμᾶς εἰς λαὸν αὐτοῦ ἅγιον. ὥστε ἐν αὐτῷ ὀφείλομεν καυχᾶσθαι, εἴτε Ἰουδαῖοι, εἴτε Ἕλληνες· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* Die letzten Sätze von *ὅσοι ἐν νόμῳ* an fehlen in den Pariser Handschriften werden, aber auch vom Lateiner vorausgesetzt.

[2]) c. 29: *ταῦτα τοῦ Παύλου λέγοντος κατεπραΰνθησαν οἵ τε ἐξ Ἰουδαίων καὶ οἱ ἐξ ἐθνῶν. ἀλλ' οἱ ἄρχοντες τῶν Ἰουδαίων ἐπετίθεντο τῷ Πέτρῳ . . . ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν κτλ.* Die Abschreiber, denen der Unterschied von *οἱ Ἰουδαῖοι* und *οἱ ἐξ Ἰουδαίων* nicht mehr klar war, haben den Text vielfach nach Belieben zurecht gemacht. Codex E hat auch hier das Richtige bewahrt. Dagegen hat derselbe im Folgenden den charakteristischen Zug, dass nun Petrus mit den Juden zu thun bekommt, völlig verwischt. Er fährt fort *ὁμοίως δὲ καὶ Πέτρος ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων κτλ.* Hier ist der Text der Pariser Handschriften, den nach Thilo auch Tischendorf festhält, zweifellos vorzuziehen, wenn nicht statt *οἱ ἄρχοντες τῶν Ἰουδαίων* einfach *οἱ Ἰουδαῖοι* zu lesen ist, wovon in cod E (*ἕτεροι δὲ τῶν Ἰουδαίων*) sich noch eine Spur erhalten zu haben scheint. In der folgenden Rede des Petrus gehen beide griechische Recensionen stark auseinander, während die Lateiner dem Pariser Texte sich anschliessen. Das ursprüngliche Satzgefüge scheint in beiden Recensionen vielfach überarbeitet zu sein.

Digitized by Google

geliums hervorgehoben, deren Anerkennung von Seiten der Judenchristen die Bedingung jedes friedlichen Verkehrs beider Parteien sein musste: die Erfüllung des dem Abraham gegebenen Verheissungswortes durch die Heidenmission, die gleiche Unwürdigkeit Aller vor Gott, der die auf Alle sich erstreckende göttliche Barmherzigkeit als einziger Grund des Rühmens gegenübersteht, und als Consequenz hiervon die völlige Gleichberechtigung von Juden und Heiden im Christenthume, beruhend auf dem Einen Glauben, der Alle verbindet. Um so nachdrücklicher betont es der Verfasser auch anderwärts (c. 57), dass die Lehre, welche Paulus „von Jerusalem bis Illyricum" verkündet habe, ein Werk des Friedens und der Liebe gewesen sei (vgl. Röm. 15, 19)[1]. Und nun folgt (c. 58) eine Zusammenstellung verschiedener, meist aus den paulinischen Briefen, insbesondere auch aus dem ersten Briefe an Timotheus, entnommener rein sittlicher Mahnungen. An diese schliesst sich die den Juden so wichtige Lehre von der Einheit Gottes, auf welche der Verfasser auch den Petrus zurückkommen lässt[2]. Der Glaube aber wird ganz in der aus den apostolischen Vätern und anderen Schriften des 2. Jahrhunderts bekannten Weise meist einfach als Glaube an Gott, der freilich, wie Paulus bemerkt, der „Heiland der Heiden" (*ὁ σωτὴρ πάντων τῶν ἐθνῶν* c. 69) ist oder „an den Namen Gottes" gefasst[3], seltener als Glaube an Christus (c. 60) oder als Glaube, der im Bekenntnisse Christi besteht

---

[1]) *ὅσα γὰρ τὰ τῆς εἰρήνης καὶ ἀγάπης, ταῦτα ἐδίδαξα· κύκλῳ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπλήρωκα τὸν λόγον τῆς εἰρήνης.*

[2]) Paulus sagt, c. 58: *ἐδίδαξα τὰς ἐκκλησίας τῶν πιστευόντων ἕνα παντοκράτορα ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον σέβειν θεόν* (nach cod. E und den Lateinern). Petrus sagt c. 69: *ἕνα θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κηρύσσομεν, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*

[3]) c. 27: *πιστεύομεν τοῦτον εἶναι τὸν ἀληθινὸν θεόν* (oder *τὸν σωτῆρα θεὸν*) *ὃν ὑμεῖς ἐγκατελείπατε ἀπειθήσαντας.* c. 28: *πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*) eine Stelle, die um so charakteristischer ist, weil hier paulinische Worte nachgebildet sind; vgl. ferner c. 21 *οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ* u. A. m.

Digitized by Google

und Heil und Leben in seinem Namen gewinnt (c. 30)[1]), neben welchen paulinischen Wendungen anderwärts wieder das specifisch Christliche des Glaubens nach gut jüdischer Ausdrucksweise als „der Weg Christi“ bezeichnet wird[2]). Den Schluss jener Rede des Paulus (c. 59) macht dann wieder die Versicherung, dass er seine Lehre nicht von Menschen, noch durch Menschen, sondern durch Jesus Christus empfangen habe, der vom Himmel her zu ihm geredet (vgl. Gal. 1, 1). Derselbe habe ihn auch zur Predigt ausgesandt mit den Worten „Ich werde mit dir sein und alles, was du sagen und thun wirst, werde ich rechtfertigen“ [3]). Wie hier der Auferstandene selbst das paulinische Evangelium beglaubigen muss, so folgt nun sofort als weiteres Zeugniss die bereits erwähnte Betheuerung des Petrus, „Alles, was Paulus geredet hat, ist wahr“, und ebenso wird die Erzählung von der Berufung des Paulus „durch die Wahrheit vom Himmel“ nicht diesem selbst, sondern dem Petrus in den Mund gelegt. „Eine Stimme vom Himmel hat den früheren Verfolger des Messiasglaubens berufen und ihn die Wahrheit gelehrt; denn nicht aus Neid, sondern aus Unwissenheit war er ein Verfolger unseres Glaubens. Denn vor uns sind falsche Messiasse, falsche Apostel und falsche Propheten gekommen, welche wider die heiligen Schriften die Wahrheit ihres Inhalts zu entleeren strebten. Wider sie musste dieser Mann erwählt werden, dem von Klein auf nichts anderes am Herzen lag, als die Geheimnisse des göttlichen Gesetzes zu erforschen, um durch sie ein Vertheidiger der Wahrheit und ein Verfolger der Lüge zu werden. Weil nun seine Verfolgung nicht aus Neid, sondern um der Vertheidigung des Gesetzes willen geschah, so redete die Wahrheit selbst vom Himmel her zu ihm herab und sprach: Ich bin die Wahrheit, die du verfolgst: höre auf, mich zu verfolgen. Alsbald nun, da er erkannte, dass es sich also

---

[1]) *τοῦ εἶναι αὐτοὺς ἐν τῇ πίστει τῆς εἰς αὐτὸν ὁμολογίας ἔχειν δὲ ζωὴν καὶ σωτηρίαν ἐν τῷ ὀνόματι ἀυτοῦ* (cod. E).

[2]) c. 60: *ἡ τρίβος τοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶν ὁδὸς τῆς ἀληθείας.*

[3]) *πάντα ὅσα ἂν εἴπῃς ἢ ποιήσεις, ἐγὼ δικαιώσω.* Die Worte fehlen irrthümlich in cod. E.

Digitized by Google

verhalte, verliess er, was er vertheidigt, und begann diesen Pfad Christi zu vertheidigen, den er verfolgt hatte, welcher Pfad der Weg der Wahrheit ist für alle, die ihn mit aufrichtigem Herzen wandeln"[1]. Alle Hauptanklagen, welche das Judenchristenthum wider Paulus erhebt, werden hier durch Petrus zurückgewiesen: dass er aus Neid die älteren Apostel verfolgt, dass er ein Gesetzesverächter, ein falscher Apostel sei, dass seine Lehre den heiligen Schriften und der göttlichen Wahrheit zuwiderlaufe.

Nach dem Allen lässt sich die conciliatorische und apologetische Tendenz dieser Acten unmöglich verkennen. Wie spät auch immer ihre letzte Redaction falle, ihr ausgeprägt petropaulinischer, d. h. die Einheit der katholischen Kirche gegenüber den alten Parteigegensätzen anstrebender Charakter weist in keine spätere Zeit als in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, also wenn man die ausgedehnten Beziehungen zu zahlreichen Schriften unseres neutestamentlichen Kanons (auch Epheser, 1 Petri und 1 Timotheus), welche sich grade in den specifisch conciliatorischen Abschnitten finden, erwägt, etwa in die Zeit um 160 n. Chr. Man darf es

---

[1] c. 60: *διώκτου γὰρ αὐτοῦ ὄντος τῇ τοῦ Χριστοῦ πίστει* (so cod. E), *φωνὴ αὐτὸν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐκάλεσεν καὶ ἐδίδαξε τὴν ἀλήθειαν· οὐ γάρ, ἦν ἐχθρὸς κατὰ φθόνον τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀλλὰ κατὰ ἄγνοιαν. καὶ γὰρ ἐγένοντο πρὸ ἡμῶν ψευδόχριστοι, ὡς καὶ Σίμων, ψευδαπόστολοι δὲ καὶ ψευδοπροφῆται, οἵτινες κατὰ τῶν ἱερῶν χαραγμάτων ἐπετήδευσαν κενῶσαι τὴν ἀλήθειαν· καὶ κατὰ τούτων ἀναγκαῖον ἦν τοῦτον προχειρίσασθαι τὸν ἄνδρα τὸν ἐκ παιδόθεν οὐδὲν ἕτερον ἐπιτηδεύσαντα, εἰ μὴ τοῦ θείου νόμου ἐρευνᾶν τὰ μυστήρια, ἐν οἷς τῆς ἀληθείας ἔκδικος καὶ τοῦ ψεύδους γένηται διώκτης. ἐπεὶ τοίνυν ὁ διωγμὸς αὐτοῦ οὐ διὰ φθόνον ἐγένετο, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ νόμου ἐκδίκησιν, αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προσωμίλησεν αὐτῷ λέγουσα Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια ἣν σὺ ἐκδιώκεις· παῦσαι διώκων με* (so cod. E). *ὡς οὖν ἔγνω οὕτως εἶναι, καταλιπὼν ὅπερ διεξεδίκει, ἤρξατο διεκδικῆσαι ταύτην τὴν τρίβον τοῦ Χριστοῦ ἣν ἐδίωκεν, ἥτις ἐστὶν ὁδὸς ἀληθείας τοῖς εἰλικρινῶς πορευομένοις ἐν αὐτῇ* (die letzten Worte von *ἥτις* an fehlen in cod. E wohl mit Unrecht). Man bemerke hier übrigens die Berührung mit Joh. 14, 6, welche doch schwerlich als Anspielung auf jene Stelle betrachtet werden kann, zumal *ὁδὸς* beide Male in ganz verschiedenem Sinne steht. Auch c. 27 heisst (in cod. E) Christus *ἡ ὄντως ἀλήθεια*.

Digitized by Google

daher als ausgemacht ansehen, dass wir in diesen Acten eine Ueberarbeitung der schon dem Origenes bekannten *πράξεις Παύλου* vor uns haben, deren petropaulinischer Character aus den Mittheilungen des Origenes sicher steht.

Aber auch mit dem katholischen *κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου) ἐν Ῥώμῃ* stehen unsere Acten noch in Zusammenhang. Die Ausdrücke *κήρυγμα Πέτρου* und *διδασκαλία* oder *διδαχὴ Παύλου* begegnen uns auch in unseren Acten, in welchen ja beide Apostel ebenfalls mit Lehrreden auftreten. Indessen scheint grade der lehrhafte Theil der *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* eine stete Veränderung erfahren zu haben, während der Erzählungsstoff der Natur der Sache nach wesentlich derselbe blieb. Ein Beispiel für diese Umbildung bietet auch die syrische Predigt des Petrus in Rom (bei Cureton a. a. O.), deren lehrhafter Inhalt mit den Fragmenten des *κήρυγμα Πέτρου* bei Clemens, Herakleon u. A. gar keine Berührungen mehr zeigt. Grade diese im Alterthume ziemlich verbreitete Classe von Literaturproducten, die unter dem Namen „Predigt“ oder „Lehre der Apostel“ überliefert waren, oder auch wie hier den Namen bestimmter Apostel an der Stirn trugen, wurde je nach dem besonderen Zwecke und dem kirchlichen Bedürfnisse der Zeit immer wieder umgearbeitet, bald verkürzt, bald erweitert, bald durch völlig neue Redestücke ersetzt. Wie frei die verschiedenen Bearbeiter mit diesen Reden zu schalten pflegten, kann auch in unseren Acten die Rede des Petrus an die Juden zeigen (c. 30. 31). Dieselbe liegt uns in zwei verschiedenen Redactionen vor, von denen keine in ihrer jetzigen Gestalt dem ursprünglichen Texte angehört haben kann [1]), obwohl sich offenbar in beiden Reste desselben erhalten haben [2]).

---

[1]) Vgl. z. B. den in beiden Texten gleichlautenden Schluss, der schon auf das Opfer des Leibes und Blutes Christi, also auf die ausgebildete Abendmahlslehre einer späteren Zeit Bezug nimmt.

[2]) So die Benutzung der messianischen Stelle ψ. 132, 11, welche sonst im N. T. nicht vorkommt, sich aber mit dem Citate Act. 2, 30 aus ψ. 89, 4 f. berührt, ferner die Deutung von ψ. 2, 7 weder auf die Auferstehung Christi (wie Act. 13, 30) noch auf die ewige Zeugung, sondern auf die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe, womit auch der Text des

Digitized by Google

Wenn also die aus Clemens und Herakleon bekannten Fragmente des *κήρυγμα Πέτρου* sich in unseren Acten nicht wiederfinden, so ist dies an sich noch kein Beweis für die völlige Verschiedenheit beider Schriften. Von den Reden des Petrus an die Juden haben unsere Acten nur wenig, von den Reden des Petrus und des Paulus an die Heiden überhaupt nichts mehr erhalten, obwohl die Fragmente zu dem petropaulinischen Character unserer Schrift vollkommen stimmen. Doch fehlt es wenigstens nicht an Berührungspunkten. Der *εἷς θεὸς παντοκράτωρ καὶ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος*, welchen Paulus verehren lehrt (c. 58 vgl. die Worte des Petrus c. 69), erscheint auch als vornehmster Inhalt des Kerygma des Petrus an die Heiden [1]). Wie ferner in unseren Acten (c. 23) die Juden dem Paulus hauptsächlich seine Lehre von der Aufhebung des Sabbaths, der Neumonde und der gesetzlichen Feiertage (*αἱ νόμιμοι ἀργίαι*) zum Vorwurfe machen, so richtet sich die Warnung des petrinischen Kerygma vor der jüdischen

---

Hebräerevangeliums für Matth. 3, 17 verglichen werden kann (bei Hilgenfeld, N. T. extr. can. IV, 34. Cod. E. bietet hier eine andere, wohl minder ursprüngliche Fassung, und fügt dem Zeugnisse Davids ψ. 2, 7 das weitere Zeugniss des Vaters bei der Taufe Jesu Matth. 3, 17 mit dem aus Matth. 17, 5 entnommenen Zusatze *αὐτοῦ ἀκούετε* hinzu); ferner die Erklärung des Kreuzestodes Jesu aus göttlicher Zulassung (*ἕνεκεν δὲ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας συνεχώρησε ταῦτα πάντα παθεῖν αὐτόν* cod. E, wo *ὁ θεός* als Subject zu *συνεχώρησε* zu beziehen ist, während die Pariser Handschriften lesen *ἵνα δὲ πληρώσει τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν συνεχώρησε ταῦτα πάντα ἑαυτὸν παθεῖν*, so dass vielmehr Christus Subject ist), endlich die Worte „in diesem hat Gott allen Söhnen Abrahams, Isaaks und Jakobs den Zugang eröffnet" (cod. E fügt bei: „und allen Heiden") und die Mahnung „Bekehrt euch nun und gehet ein zur Freude eures Vaters Abraham, denn was Gott ihm verheissen, das hat er erfüllt" (so nach den Pariser Handschriften. Der Venetianer Text hat das Ursprüngliche verwischt).

[1]) Clem. Alex. Str. VI, 5 p. 759 Potter. Hilgenfeld a. a. O. p. 58 und dazu p. 63. *γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων . . . ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.* Es verdient Bemerkung, dass hier ebenso wie c. 58 der Acten die Prädicate für Gott antithetische Beziehung zu gnostischen Meinungen verrathen. Anders in den Worten des Petrus c. 69 unserer Acten.

Digitized by Google

Weise der Gottesverehrung eben gegen diese jüdische Festbeobachtung als gegen eine andere Art von Abgötterei [1]). Endlich zu der im *κήρυγμα Πέτρου* so stark betonten Auffassung des Christenthums als eines neuen Bundes und einer neuen Weise der Gottesverehrung [2]) vergleiche man die Worte des Petrus in unseren Acten (c. 23): „Wenn Petrus aber eine neue Lehre einführen will, so zeigt es ihm ruhig an, damit auch wir zusehen und ich ihn in eurer Gegenwart widerlege; ist aber seine Lehre wahr, gründet sie sich auf das Buch und Zeugniss der Hebräer, so müsst ihr Alle ihm folgen“ [3]). Da nun diese und ähnliche Stellen der Acten sich deutlich auf früher Geschehenes zurückbeziehen, so ging vielleicht in dem ursprünglichen Texte ein Abschnitt voran, welcher Lehrvorträge des Petrus an die Heiden enthielt, und diesem könnten die von Clemens und Herakleon aufbewahrten Fragmente recht wohl entlehnt sein. Ebenso könnten die ursprünglichen Acten auch über die Heidenpredigt des Paulus ein Mehreres geboten haben, da der gegenwärtige Text zwar mehrfach auf dieselbe Bezug nimmt (c. 22. 31. 57. 69 vgl. c. 28), ohne aber den Apostel wirklich als den Heiden predigend einzuführen. Es könnte indessen auch sein, dass die Acten hier und anderwärts nur auf einen anderwärts her bekannten Stoff sich beziehen, der in einer mit unserer Schrift verwandten, aber nicht identischen Schrift behandelt war.

Grade in den Redestücken sind die verschiedenen Texte durch so viele Hände hindurchgegangen, dass ihre ursprüngliche Beschaffenheit sich nicht mehr mit Sicherheit ausmitteln

---

[1]) *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ. καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα, οὐδὲ ἑορτήν, οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν* bei Clemens Act. Str. VI, 5 p. 760 Potter. Hilgenfeld a. a. O. p. 58.

[2]) Clem. Alex. a. a. O. Hilgenfeld a. a. O. p. 59.

[3]) *ἐάν τινα καινὴν θελήσει εἰσαγαγεῖν διδασκαλίαν, χωρὶς τινος ταραχῆς καὶ φθόνου καὶ κόπου ἀπαγγείλατε αὐτῷ, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἴδωμεν, καὶ ἐνώπιον ὑμῶν ἐλέγξω αὐτόν. ἐὰν δὲ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ ἀληθής, τῇ τῶν Ἑβραίων βίβλῳ καὶ μαρτυρίᾳ ὀχυρωμένη, πρέπον ἐστὶν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν αὐτῷ.*

Digitized by Google

lässt. Ueberdies wissen wir nicht, wie die alten *πράξεις Παύλου* sich zu den *κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου)* verhielten. Nach dem früher Bemerkten liefen beide Stücke wahrscheinlich von vornherein als selbständige Schriften um, die aber, wenn nicht von demselben Verfasser, doch ungefähr zu gleicher Zeit und zu gleichem Zwecke geschrieben worden sind. Um so bemerkenswerther ist aber noch eine weitere Uebereinstimmung unserer Acten mit dem Kerygma, welche nicht die Reden, sondern die Erzählung betrifft. Wie nämlich die Kerygmen die beiden Apostel erst am Ende ihrer Wirksamkeit wieder in Rom zusammentreffen lassen, so wird in unseren Acten ganz das Nämliche berichtet. Petrus hat von der Wirksamkeit des Paulus nur von Hörensagen vernommen; als letzterer aber nach Rom kommt, vergiessen beide Freudenthränen und erzählen einander wechselseitig ihre Erlebnisse (c. 24 sq. vgl. c. 60) [1].

Wie immer sich auch die älteren Acten zu dem Kerygma des Petrus und Paulus verhalten mögen, jedenfalls haben sie allerlei Aenderungen erfahren, bevor sie ihre jetzige Gestalt erhielten. Ausser manchen Weglassungen machen sich auch spätere Zusätze und sonstige Umgestaltungen bemerklich. Dahin gehören ausser der Ueberarbeitung, welcher die Rede des Petrus (c. 29) unterzogen worden ist, noch manche anderweite Spuren einer jüngeren Hand. So in dem Bekenntnisse des Paulus zur Einheit Gottes (c. 58) im Pariser, in dem ähn-

---

[1]) Praedicatio Pauli bei Pseudo-Cyprian l. c.: Petrum et Paulum . . . postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos. acta Petri et Pauli c. 24 sq.: *(οἱ Ἰουδαῖοι) εἶπον τῷ Πέτρῳ Παῦλος ἐξ Ἑβραίων παραγέγονεν καὶ παρακαλεῖ σε ἵνα ἔλθῃς πρὸς αὐτόν . . . ἀκούσας δὲ ὁ Πέτρος ἐχάρη χαρὰν μεγάλην καὶ παραχρῆμα ἀναστὰς ἐπορεύθη πρὸς αὐτόν. ἰδόντες δὲ ἀλλήλους ἀπὸ τῆς χαρᾶς ἔκλαυσαν, καὶ ἐπὶ πολὺ περιλαβόντες ἑαυτοὺς τοῖς δάκρυσιν ἀλλήλους κατέβρεχον. ὡς δὲ πάντων ὁ Παῦλος τῶν ἑαυτοῦ πράξεων τὸ ὕφος τῷ Πέτρῳ ἀπήγγειλεν, καὶ πῶς διὰ τῶν τοῦ πλοὸς κόπων παραγέγονεν, καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ ποία ἔπασχεν ὑπὸ Σίμωνος τοῦ μάγου καὶ πάσας τὰς ἐνέδρας αὐτοῦ.* Vgl. c. 60, wo Petrus nach dem Pariser Texte und dem Lateiner erzählt *καὶ γὰρ ἔκπαλαι πολλὰ ἐδεξάμην παρὰ τῶν ἡμετέρων ἐπισκόπων γράμματα τῶν ὄντων εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην περὶ τῶν γενομένων καὶ αλουμένων ὑπ᾽ αὐτοῦ.* Die Venetianer Handschrift lässt den ganzen Satz aus.

Digitized by Google

lichen Bekenntnisse des Petrus (c. 69) im Venetianer wie im lateinischen Texte, wo spätere Redactoren beide Male das Bekenntniss zum Sohne Gottes und zum heiligen Geiste meinten ergänzen zu müssen; eben dahin gehört der *μονογενὴς λόγος* (c. 11), die Lehre von den zwei Naturen (c. 43) u. a. m. Als Einschiebsel anderer Art kennzeichnen sich, ausser den nur in den Pariser Handschriften erhaltenen Abschnitten über Perpetua, die im Zusammenhange ganz abgerissen dastehende Geschichte von den Frauen des Nero und des „Eparchen" Agrippa, der Livia und der Agrippina, welche von Petrus zum Glauben bekehrt, sich der ehelichen Gemeinschaft mit ihren Gatten entziehen, und die folgende Notiz von der Bekehrung vieler Soldaten und Hofbeamten des Kaisers, welche, nachdem sie Christen geworden sind, den Dienst in Heer und Palast verweigern (c. 31). Der Name *Χριστιανοί* kommt ausser an dieser Stelle noch zweimal in dem späteren Einschiebsel der Pariser Handschriften (c. 84b), sonst aber nur noch ein einziges Mal, wo es mit ihm eine besondere Bewandtniss hat [1]), in den Acten vor; sonst werden die Christen überall in der älteren Weise als *πιστεύοντες*, *ἀδελφοί*, *μαθηταὶ τοῦ Χριστοῦ*, *πεπιστευκότες μαθηταί*, *πεπιστευκότες τῷ θεῷ* oder *τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ* bezeichnet. Weitere Zusätze sind wohl auch die weitere Stelle, in welcher der Eparch Agrippa auftritt und über die beiden Apostel das Urtheil spricht (c. 79), ferner der Abschnitt c. 81, welcher die umgekehrte Kreuzigung des Petrus motivirt. „Christus kam vom Himmel auf die Erde, und wurde darum aufrecht gekreuzigt; mich, der ich von der Erde bin, hat er in den Himmel gerufen, daher muss ich mit dem Kopfe zur Erde gekreuzigt werden, damit er meine Füsse zum Himmel lenke". Der ursprüngliche Text hat hier sicher nichts weiter enthalten, als den einfachen Ausdruck der Demuth: *οὐκ εἰμι ἄξιος ὡς ὁ κύριός μου σταυρωθῆναι*, alles Weitere ist spätere dogmatische Reflexion. Fernere Zusätze sind c. 81 die Einführung des *ἀνὴρ ἰλλούστριος* Marcellus, mit wel-

---

[1]) c. 26: *ἦν δὲ μετὰ τῶν Ἰουδαίων χριστιανῶν τε καὶ ἐθνικῶν μεγάλη ταραχή.* Hier ist *χριστιανοί* offenbar Adjectiv und gemeinsames Prädicat sowohl der gläubigen Juden als der gläubigen Heiden.

chem die aus Jerusalem gekommenen *ἄνδρες ἔνδοξοι* den Leichnam des Petrus bestattet haben sollen, desgleichen die auf die Translation der Gebeine beider Apostel und auf ihren Todestag bezüglichen Schlussbemerkungen (c. 87. 88), die nicht früher angefügt sein können als in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Einige andere Zuthaten von späterer Hand fehlen auch im Venetianer Texte: so c. 29 die Parallele zwischen Eva und der Kirche, von denen jene aus Adams, diese aus Christi Seite *(πλευρά)* gebildet sei; ferner c. 60 die Notiz, Petrus habe über Paulus von allen Bischöfen des römischen Reiches Briefe erhalten, womit die sorgfältige Aufzählung der von den Aposteln vollzogenen Ordinationen im Reiseberichte zusammenzunehmen ist; c. 86 die sagenhafte Ausschmückung der Erzählung vom Tode des Nero u. A. m. Für einen Theil dieser späteren Einschiebsel wird sich die Quelle, aus welcher sie geflossen sind, noch nachweisen lassen.

Sieht man von diesen Zuthaten ab, so haben wir in den vorliegenden Acten die petropaulinischen *πράξεις Παύλου* noch in allem Wesentlichen vor uns. Das ältere Satzgefüge ist da und dort überarbeitet, im Ganzen und Grossen aber noch ziemlich treu überliefert. Auch der Titel der ursprünglichen Schrift erklärt sich noch zur Genüge aus ihrer gegenwärtigen Gestalt. Der vorangeschickte Reisebericht des Paulus, welcher sich eng an die beiden letzten Kapitel der kanonischen Apostelgeschichte anschliesst, beweist, dass es dem Verfasser vorzugsweise um die Person des Heidenapostels, um sein Evangelium und sein Verhältniss zu Petrus zu thun war. Der ursprüngliche Titel wird also in der That kein anderer gewesen sein, als wie ihn Origenes und Eusebios überliefern, *πράξεις Παύλου*, nicht aber *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου*, wie man nach den Angaben unserer Handschriften (siehe die Varianten bei Tischendorf a. a. O. p. 1) schliessen sollte. Das einzige, dem sonstigen Inhalte unserer Acten entlehnte Bedenken erledigt sich, wenn wir ihre Composition noch etwas genauer in's Auge fassen.

Wie nämlich unsere heutigen *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* eine jüngere Redaction der alten *πράξεις Παύλου* aus der

Digitized by Google

zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sind, so weisen letztere selbst wieder auf eine noch ältere Grundschrift zurück, deren Spuren der Verfasser nicht völlig zu verwischen vermochte.

Sieht man von dem paulinischen Reiseberichte ab, so verräth schon die ganze Anlage der Acten, dass Petrus ursprünglich allein dem Magier Simon gegenüberstand, während Paulus erst von zweiter Hand in die ältere Darstellung hineingetragen wurde. In den Streitunterredungen vor Nero treten fast ausschliesslich Petrus und der Magier auf (c. 38 ff.), während Paulus eine sehr müssige Rolle spielt. Die Art, wie der Verfasser auch letzterem einen Antheil an den Verhandlungen zuweist, ist nichts weniger als geschickt. Nachdem Petrus lange Zeit ganz allein mit Simon disputirt hat, wendet Nero sich plötzlich an Paulus mit der Frage: „Warum sagst du denn nichts, o Paulus"? (c. 50); und als dieser nur ganz allgemein vor Simon als vor einem gefährlichen Menschen gewarnt hat, nimmt wieder Petrus allein gegen den Magier das Wort. Darnach (c. 54) richtet Nero an den wieder in Stillschweigen versunkenen Paulus dieselbe Frage zum zweiten Male, und nun erst greift dieser etwas lebhafter in die Verhandlungen ein, die sich aber plötzlich um einen in diesem Zusammenhange ganz fremdartigen Gegenstand, um die Lehre des Paulus und um seine Berufung zum Apostel bewegen. Demgemäss ist es auch nur Petrus, der mit Simon in einen Wettkampf in Wundern sich einlässt (c. 33), der vor dem Kaiser die vorgebliche Gottheit des Magiers durch die Forderung seine Gedanken zu errathen Lügen straft und die durch dämonische Hülfe herbeigerufenen Hunde des Simon verschwinden macht (c. 44—48); und Simon beklagt sich allein über Petrus, dass dieser ihm auch früher schon, in Judäa, in ganz Palästina und in Cäsarea, feindlich in den Weg getreten sei (c. 49). Wiederum ist es Petrus allein, der als Simon sich zum Himmel erhebt, die Dämonen desselben beschwört, den Fliegenden fallen zu lassen, während Paulus im stillen Gebet auf den Knien liegt (c. 73—77). Ja noch im Tode erscheint jener als die Hauptperson. Die Hinrichtung des Paulus wird sehr kurz erzählt, wogegen die Darstellung

Digitized by Google

mit Vorliebe bei der Kreuzigung des Petrus verweilt und die Umstände, unter denen sie erfolgt, die Worte, welche er redet, endlich die Bestattung seines Leichnams ausführlich berichtet. Schon hierdurch ergeben sich die *πράξεις Παύλου* als die Ueberarbeitung einer älteren Grundschrift zu erkennen, welche lediglich die Reden und Thaten des Petrus behandelte, speciell dessen Kämpfe mit dem Magier Simon in Rom, die Streitreden beider vor Nero, den durch das Gebet des Petrus herbeigeführten Sturz des Simon, darnach die letzten Geschicke des Apostelfürsten, seine Gefangennahme, Flucht und reumüthige Rückkehr, als der Herr ihm in den Weg tritt, endlich seine Kreuzigung mit den Füssen nach oben und sein Begräbniss unter der Terebinthe bei der Naumachie auf dem Vatican durch fremde Männer, die von Jerusalem kamen.

Alle Abschnitte, welche sich auf Paulus beziehen, lösen sich leicht aus dem ursprünglichen Gefüge heraus. Sie rühren sämmtlich erst von dem petropaulinischen Ueberarbeiter her, der aus älteren *πράξεις Πέτρου* seine katholischen *πράξεις Παύλου* gestaltete. Zu diesen Zuthaten gehören der Reisebericht (c. 1—21), die Erzählung von der Ankunft des Paulus in Rom, seinen Verhandlungen mit Juden, Judenchristen und Heidenchristen, seinem Zusammentreffen mit Petrus (c. 22 bis 28), desgleichen der ganze Abschnitt über das Evangelium und die apostolische Berufung des Paulus (c. 54—62), im Ganzen also über ein Drittel des gegenwärtigen Buches. Eine Reihe weiterer Abschnitte, in denen Paulus eine Rolle spielt, (c. 31. 50. 63—66. 73—80), sind wenigstens überarbeitet oder mit kleineren paulinischen Zusätzen versehen.

Wenden wir uns von der Ueberarbeitung zur Grundschrift zurück, so setzen nun aber die Worte, welche c. 49 dem Simon in den Mund gelegt sind, schon frühere Kämpfe desselben mit Petrus voraus, als deren Schauplatz „Judäa, ganz Palästina und Cäsarea" bezeichnet werden. Die Grundschrift unserer Acten schloss sich also an Streitunterredungen des Petrus und Simon in Cäsarea an. Wir erinnern uns hier, dass die petrinischen Kerygmen (ep. Clem. ad Jac. c. 20. Recogn. 1, 17. III, 75. Hom. I, 20) grade in Cäsarea

Digitized by Google

endigten, während die clementinischen Anagnorismen den Apostel seinem Gegner von Cäsarea aus noch durch ganz Phönizien bis Antiochia nachreisen lassen. Die von den Kerygmen vorausgesetzte älteste Schrift aber liess, wie wir früher sahen, den Petrus wirklich mit dem Magier „in Judäa, ganz Palästina und Cäsarea" streiten, darnach aber beide nach Rom reisen, wo der letzte Entscheidungskampf erfolgt, Simon aber elendiglich bei seiner Luftfahrt zu Grunde geht. Es unterliegt also keinem Zweifel, welches die auch in unseren Acten bearbeitete Grundschrift war.

Der ursprüngliche Character der Grundschrift lässt sich aber noch deutlicher verfolgen. An die Abschnitte, welche jetzt den Apostolat des Paulus rechtfertigen sollen, fügt sich c. 63—66 eine Erörterung über die Beschneidung an, welche in dem gegenwärtigen Zusammenhange sich so fremdartig ausnimmt, dass man wohl begreift, warum die Pariser Handschriften sie auslassen. Simon warnt den Kaiser, den beiden Aposteln Glauben zu schenken: „denn diese, die sich beschneiden lassen, sind hinterlistig" *(ὅτι οὗτοι οἱ περιτεμνόμενοι πανοῦργοί εἰσιν)*. Nimmt man nun die unmittelbar folgende Erwiderung des Paulus, welche die leibliche Beschneidung Preis giebt, und die Herzensbeschneidung an die Stelle setzt, als in diesem Zusammenhange nicht passend heraus, und geht gleich zu den folgenden Worten des Petrus über, „wenn die Beschneidung nichts taugt *(εἰ φαύλη ἡ περιτομή)*, warum bist du denn beschnitten, Simon?" — so erhält die Verdächtigung, welche der Magier ausspricht, durch den Apostel sofort ihre treffende Abfertigung. Simon tritt also als Gegner, Petrus als Vertheidiger der Beschneidung auf. Auf die verwunderte Frage Nero's: „Also ist auch Simon beschnitten?" antwortet Petrus: „Auf andere Weise konnte er die Seelen nicht täuschen, als wenn er selbst den Juden erheuchelte und vorgab, das Gesetz Gottes zu lehren" [1]. Auch in den folgenden Sätzen hat man nur den Paulus als ursprünglich in diesen Zusammenhang nicht gehörigen Genossen des Petrus zu streichen,

---

[1]) *οὐδὲ γὰρ ἄλλως ἠδύνατο ἀπατῆσαι ψυχάς, εἰ μὴ Ἰουδαῖον εἶναι ἑαυτὸν ὑπεκρίνετο καὶ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον διδάξαι ἐπεδείκνυτο.*


Digitized by Google

um sofort das originale Gefüge wieder zu gewinnen. Nero wirft dem Simon vor, er scheine aus Neid und Eifersucht den Petrus zu verfolgen; offenbar sei er ein Feind (*ἐχθρός*) des Petrus und seines Meisters. Als nun in Simon gedrungen wird, auf die Frage Bescheid zu geben, warum er beschnitten sei, erwidert er endlich: „Zu jener Zeit war die Beschneidung von Gott verordnet, als ich sie empfangen habe: darum bin ich beschnitten“ [1]). Hierauf bekommt er die weitere Antwort: „Ist also die Beschneidung gut, warum hast du, Simon, Beschnittene überliefert und sie verurtheilen und tödten lassen“? [2]).

Was schon nach den ersten Worten nicht zweifelhaft sein konnte, ist hier so unzweideutig als möglich gesagt: Hinter der Maske des Simon ist auch hier kein Anderer als Paulus verborgen. Paulus ist die *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*, der von Neid und Eifersucht gegen die Apostel Christi entbrennt (Recogn. I, 71); Paulus ist's, der Beschnittene, d. h. jüdische Christen ins Gefängniss übergab (*παρεδίδου εἰς φυλακήν* Act. 8, 3, vgl. 9, 1 flg. Recogn. I, 70 flg.); Paulus ist's, der, wie noch der paulinische Bearbeiter weiss, obwohl selbst beschnitten, die Beschneidung und die sich beschneiden lassen, bekämpft (Gal. 5, 2 flg., vgl. unsere jetzigen Acten c. 22 [3]), und die Abschaffung der leiblichen Beschneidung durch die Offenbarung der wahren geistigen Beschneidung, also durch eine die frühere Ordnung Gottes aufhebende neue Kundmachung des göttlichen Willens begründet (vgl. c. 63) [4]). Endlich Paulus und kein Anderer ist gemeint, wenn es heisst, dass Simon

---

[1]) *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἡ περιτομὴ ἀπὸ τοῦ θεοῦ προσετάχθη, ὅτε ἐγὼ αὐτὴν ἐδεξάμην. διὰ τοῦτο περιετμήθην.*

[2]) *εἰ οὖν ἡ περιτομὴ καλή, διὰ τί σύ, Σίμων, περιτετμημένους παρέδωκας καὶ ἠνάγκασας αὐτοὺς κατακριθέντας ἀποκτανθῆναι;*

[3]) *οὐ γὰρ δίκαιόν ἐστιν Ἑβραῖος ὢν καὶ ἐξ Ἑβραίων, ἵνα ἑαυτὸν διδάσκαλον εἴπῃς ἐθνῶν καὶ ἐκδικητὴν τῶν ἀπεριτμήτων, καὶ αὐτὸς ὢν περιτετμημένος τὴν τῆς περιτομῆς καταργήσῃς πίστιν.*

[4]) *πρὸ τοῦ ἡμᾶς ἐπιγνῶναι τὴν ἀλήθειαν, σαρκὸς ἔσχομεν περιτομήν. ὅτε δὲ ἐφάνη ἡ ἀλήθεια, ἐν τῇ τῆς καρδίας περιτομῇ καὶ περιτεμνόμεθα καὶ περιτέμνομεν* vgl. Röm. 2, 28 f. 4, 11 f.

Digitized by Google

bloss um die Seelen zu täuschen den Juden spiele und das Gesetz Gottes zu lehren vorgebe (vgl. 1 Kor. 9, 20).

Der Bearbeiter hat diese Beziehungen möglichst zu verwischen gesucht. Die Worte Simons: „Glaube ihnen nicht, denn die sich beschneiden lassen, sind hinterlistig", werden daher auf Petrus und Paulus bezogen. Ebenso wird sowohl die Frage, warum Simon selbst denn beschnitten sei, als die weitere, warum er denn die Beschnittenen verfolgt habe, statt des Petrus dem Paulus in den Mund gelegt. Dagegen wird Simon zum Träger der judenchristlichen Anklage gegen Paulus, dass dieser nicht zu den persönlichen Jüngern Jesu gehört habe, und Petrus muss den Paulus wider diese Anklage in Schutz nehmen, indem er die Wahrheit der ihm zu Theil gewordenen Christusvision bekräftigt und weiter betont, dass er nicht wie Simon aus Neid, sondern aus Eifer um das Gesetz die Gemeinde verfolgt habe, also kein *ἐχθρὸς διὰ φθόνον* wie dieser und auch kein Pseudapostel wie Simon, sondern ein von der himmlischen Wahrheit selbst berufener Vertheidiger „des Pfades Christi" sei.

Die Uebermalung der ursprünglichen Grundlage ist trotzdem sehr ungenügend ausgefallen. Ueberall blicken noch die älteren Farben hindurch, und verderben die Harmonie des daraufgetragenen Gemäldes.

Auch sonst noch lassen sich Spuren des ältesten Textes entdecken. So ist es ganz im Geiste der antipaulinischen Polemik gesprochen, wenn Petrus c. 35 lehrt, Simon sei ein Lügner und Magier, ein abscheulicher, gottloser, abtrünniger Mensch, und in allen Stücken der Wahrheit Gottes widerstrebend, und es fehle nichts weiter, als dass auf Gottes Gebot sein gesetzloses Treiben Allen offenbar werde [1].

So hätten sich denn die katholischen *πράξεις Παύλου* als eine Ueberarbeitung der alten ebionitischen Petrusacten erwiesen, welche ganz ähnlich wie die für die clementinische Literatur gefundene Grundschrift in der Polemik gegen

---

[1]) *ψεύστην τε εἶναι καὶ μάγον, αἰσχρόν τε καὶ ἀνόσιον καὶ ἀποστάτην, καὶ ἐν πᾶσι τῇ τοῦ θεοῦ ἀληθείᾳ ἐναντίον, καὶ μηδὲν λείπειν ἔτι, εἰ μὴ ἵνα τῇ κελεύσει τοῦ θεοῦ φανερωθείσῃ ἡ ἀνομία αὐτοῦ τοῖς πᾶσι καταδήλος γένηται.*

Digitized by Google

Paulus ihren Schwerpunkt hat. Und wenn in letzterer Petrus das paulinische Evangelium in Palästina und Cäsarea bekämpft, so führt uns die ältere Grundschrift unserer katholischen Acten nach Rom und lässt auch hier den Apostelfürsten seinen unheimlichen Doppelgänger überwinden. Für das Alter dieser Grundschrift bietet die oben ausgemittelte Abfassungszeit der petropaulinischen Acten einen sicheren Anhalt. Sind diese um 160 unserer Zeitrechnung geschrieben, so müssen wir mit jener jedenfalls noch über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufgehen. Dieselbe kann nicht später als um 140 unserer Zeitrechnung, recht gut aber noch ein oder zwei Decennien früher geschrieben sein.

Dieses kritische Ergebniss setzt uns in den Stand, die in dem ersten Abschnitte abgebrochene Untersuchung über die ältesten ebionitischen Petrusacten zu Ende zu führen. Wie die petrinischen Kerygmen, welche mit Cäsarea schliessen, auf einen zweiten Act des Drama in Rom verweisen, so weisen umgekehrt die römischen Acten auf die Kämpfe „in Judäa und in ganz Palästina und in Cäsarea“ zurück [1]). Es bestästätigt sich somit das früher gefundene Resultat, dass Petrus nicht, wie es in den clementinischen Anagnorismen dargestellt wird, von Cäsarea aus noch die ganze phönikische (palästinensinische) Küste entlang dem Magier nachsetzt, sondern dass beide in der ältesten Schrift direct von Cäsarea nach Rom gingen, Simon als Verfolgter voran, Petrus hinter ihm drein. Die Kämpfe in Judäa „und ganz Palästina“, d. h. in den phönikischen und syrischen Küstenstädten gingen also

---

[1]) c. 49: *Σίμων εἶπεν Οὗτος καὶ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν ὅλῃ τῇ Παλαιστίνῃ καὶ Καισαρείᾳ τὰ αὐτά μοι ἐποίησεν, καὶ πλειστάκις μετ' ἐμοῦ φιλονεικήσας ἔμαθεν τοῦτο αὐτοῖς* [nämlich den Hunden des Simon, die Petrus durch gesegnetes Brot hat verschwinden machen] *ἐναντίον εἶναι· τοῦτο οὖν ἔμαθεν ἵνα ἐμὲ διαφύγῃ· τὰς γὰρ ἐνθυμήσεις τῶν ἀνθρώπων οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.* Die Worte von *ἔμαθεν* an sind schwerlich ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt. Das zweite *τοῦτο* bezieht sich nämlich auf etwas ganz Anderes als das Erste, nicht wie jenes auf das Wunder mit dem geweihten Brote, sondern auf die von Petrus schon früher gestellte Forderung, Simon möge seine Gedanken errathen. Das Wunder mit dem geweihten Brote scheint bereits einen späteren kirchlichen Geschmack zu verrathen.

Digitized by Google

auch in der von den Acten vorausgesetzten Grundschrift der Disputation in Cäsarea voran, mit welcher die letzte Scene im Morgenlande sich abspielt.

Die Grundschrift unserer Acten ist einfach die ursprüngliche Fortsetzung der in den petrinischen Kerygmen bearbeiteten Schrift. Beide bildeten anfänglich ein Ganzes, und setzen einander wechselsweise voraus. Wenn sich Simon in den römischen Acten darüber beklagt, dass Petrus ihm wiederholt durch die Forderung, seine Gedanken zu errathen, zu entschlüpfen versuchte (c. 49), so bezieht sich dies auf Vorgänge, wie die Recogn. II, 50. 65 (vgl. Hom. XVIII, 7), gemeldeten zurück. Umgekehrt verkündet Simon in Cäsarea voraus, er werde in Rom auf die höchste Stufe des Ansehns gelangen, ja göttlicher Ehren theilhaftig werden (Recogn. III 63). Auch von den magischen Künsten, deren Simon in Cäsarea (Recogn. II, 9) sich rühmt, scheinen sich mehrere auf Vorgänge, deren unsere Acten gedenken, zu beziehen. Wenn Simon dort sagt, er vermöge seine Gesichtszüge zu verwandeln und die Gestalt eines Schafes oder einer Ziege anzunehmen, so lesen wir das Seitenstück dazu in der Erzählung von dem Bock, dem er im Dunkeln seine Gesichtszüge anzaubert (c. 52 flg.). Desgleichen erinnert die Verheissung, er könne sich von einem hohen Berge herabstürzen und gleichsam fahrend unversehrt zur Erde gelangen, an die Geschichte von der Luftfahrt Simons in unseren Acten [1]). Auch sonst führt Simon in unseren Acten allerlei Zauberspuk auf, dessen auch die Clementinen gedenken: er lässt eine eherne Schlange und steinerne Bildsäulen sich bewegen, erhebt sich plötzlich in die Luft, wechselt seine Gestalt und erscheint bald als ein Kind, bald als ein Greis, bald als ein Jüngling [2]). Wie aber

---

[1]) **si me de monte excelso praecipitem, tanquam subvectus ad terras illaesus deferar.**

[2]) **c. 32:** *ἐποίει ὄφιν χαλκοῦν κινεῖν ἑαυτὸν καὶ λιθίνους ἀνδριάντας γελάσαι καὶ κινῆσαι ἑαυτούς, αὐτὸν δὲ δραμεῖν καὶ αἰφνίδιον ἐν τῷ ἀέρι ἀρθῆναι.* **c. 35** *(Σίμων) ἤρξατο αἰφνιδίως μορφὰς ἐναλλάσσειν, ὥστε γενέσθαι αὐτὸν ἐξαίφνης παιδίον καὶ μετ᾽ ὀλίγον γέροντα, ἄλλοτε δὲ νεανίσκον. ἐνηλλάττετο γὰρ τῇ τε ὄψει καὶ τῇ ἡλικίᾳ διαφόρους μορφὰς καὶ ἐβάκχευεν, ὑπουργὸν ἔχων τὸν διάβολον. ὅπερ θεωρῶν ὁ Νέρων ἀληθῶς υἱὸν αὐτὸν εἶναι*

Petrus in den Clementinen diesen magischen Künsten die Heilwunder als die wahren auf göttlicher Kraft beruhenden Wunderzeichen gegenüberstellt, so streitet auch in den Acten Petrus dadurch gegen des Zauberers dämonische Künste, dass er Kranke heilt, Blinde sehend macht, Dämonen austreibt und Todte erweckt [1]).

Es wurde bereits bemerkt, dass die Einführung des Nero in die älteren ebionitischen Petrusacten erst der petropaulinischen Bearbeitung angehört. Die römischen Kämpfe des Apostels mit Simon gehörten nach der Grundschrift in die Zeit des Claudius. Eine Spur davon ist auch noch in unseren Acten in dem Briefe des Pilatus an den Kaiser enthalten, welchen Nero auf den Rath des Petrus herbeiholen

---

τοῦ θεοῦ ὑπελάμβανεν. Hom. II, 34: *τὸ ἀνδριάντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν, καὶ τὸ ἐπ' ἀνθράκων αὐτὸν πεπυρωμένων κυλίεσθαι, καὶ δράκοντα γίνεσθαι, εἰς αἶγα μεταμορφωθῆναι, εἰς ἀέρα πτῆναι κτλ.* IV, 4: *φαντάσματά τε γὰρ καὶ ἰνδάλματα ἐν μέσῃ τῇ ἀγορᾷ φαίνεσθαι ποιῶν δι' ἡμέρας πᾶσαν ἐκπλήττει τὴν πόλιν, καὶ προϊόντος αὐτοῦ ἀνδριάντες κινοῦνται καὶ σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται, ἅσπερ αὐτὸς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι λέγει.* Recogn. II, 9: statuas animatas reddam, ita ut putentur ab his qui vident homines esse . . ., vultum meum commuto ut non agnoscar, sed et duas facies habere me possum hominibus ostendere. Ovis aut capra efficiar, pueris parvis barbam producam, in aërem volando invehar, aurum plurimum ostendam, reges faciam eosque deiiciam. adorabor ut deus, publice divinis donabor honoribus, ita ut simulacrum mihi statuentes tanquam deum colant et adorent.

[1]) c. 33: *κατέναντι δὲ τούτων ὁ Πέτρος ἀσθενοῦντας ἐθεράπευεν λόγῳ, τυφλοὺς ἀναβλέπειν ἐποίει προσευχόμενος, δαίμονας κελεύσματι ἐφυγάδευεν, ἔσθ' ὅτε καὶ νεκροὺς ἤγειρεν.* Clem. Hom. II, 33 spricht Petrus: *διὸ καὶ ὑμεῖς ἀπὸ τῶν γινομένων τεράτων τοὺς ποιοῦντας νοεῖν δεῖ, τίς τίνος ἐστὶν ἐργάτης. ἐὰν ἀνωφελῆ ποιῇ τέρατα, κακίας ἐστὶν ὑπουργός· ἐὰν δὲ ἐπωφελῆ πράττῃ, τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἡγεμών.* c. 34: *τὰ μὲν οὖν ἀνωφελῆ ἐστιν σημεῖα, ὅσα αὐτοὶ Σίμωνα εἰρήκατε πεποιηκέναι. λέγω δὲ τὸ ἀνδριάντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν . . . καὶ ὅσα τοιαῦτά τινα, εἰς ἴασιν ἀνθρώπων μὴ γινόμενα, πρὸς ἀπατᾶν φύσιν ἔχει πολλούς. τὰ δὲ τῆς οἰκτίρμονος ἀληθείας σημεῖά ἐστιν φιλάνθρωπα, ἅ τινα ἠκούσατε τὸν κύριον πεποιηκότα, κἀμὲ μετ' ἐκεῖνον εὐχαῖς κατορθοῦντα· ὧν οἱ πλεῖστοι παρεστήκατε, οἱ μὲν νόσων παντοίων ἀπαλλαγέντες, οἱ δὲ δαιμόνων, οἱ δὲ ὀρθωθέντες χεῖρας, οἱ δὲ πόδας, οἱ δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀπολαβόντες, οἱ δὲ τὰς ἀκοὰς καὶ ἄλλα ὅσα ἄνθρωπος ποιεῖν δύναται, φιλανθρώπου πνεύματος γενόμενος.*

Digitized by Google

und vorlesen lässt, um das, was sich in Judäa mit Christus vorgetragen (τὰ πραχθέντα ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ τοῦ Χριστοῦ) zu erfahren (c. 39—43). Dieser Brief ist nämlich auffälligerweise nicht an Tiberius, sondern an Claudius adressirt. Die Lesart steht durch das übereinstimmende Zeugniss aller drei Recensionen unserer Acten sicher. Eine blosse Verwechselung der Kaisernamen liegt schwerlich vor; dass die Kreuzigung Jesu unter Tiberius erfolgt sei, war auch dem unwissendsten Schreiber bekannt. Der in unseren Acten aufgenommene Brief des Pilatus ist überdies das älteste Document dieser Art; von den zahlreichen jüngeren Machwerken derselben Kategorie nennt kein einziges den Claudius als Empfänger, sondern die Einen nennen richtig den Tiberius, die anderen bezeichnen den Kaiser überhaupt nicht näher. Auch Tertullian (Apolog. 21) und Eusebios (h. e. II, 2) wissen von dem Berichte, den Pilatus an Tiberius erstattet habe. Die auffällige Adresse erklärt sich aber sofort durch die Annahme, dass die älteren Petrusacten den Apostel ebenso wie den Magier unter der Regierung des Claudius nach Rom brachten. Diese Zeitbestimmung hat auch die Adresse des mitgetheilten Briefes des Pilatus beeinflusst, sei es nun unwillkührlich, so dass der Verfasser hierüber die Chronologie des Lebens Jesu vergass, sei es mit Absicht, um denselben Kaiser, vor dessen Forum der Apostel sich zu verantworten hatte, auch zum Empfänger des Briefes zu machen. Bemerkung verdient hierbei auch noch die jüngere Sagengestalt bei Malala, nach welcher Pilatus damals noch lebt und aus dem Gefängnisse herbeigeholt wird, um ein mündliches Zeugniss abzulegen (Malala chron. p. 328 ed Oxon.). Wenn Malala oder die von ihm benutzte späterhin noch zu besprechende Quelle auch dieses Verhör in die Regierung des Nero verlegt, so liegt es wohl auf der Hand, dass hier die ursprüngliche Ueberlieferung modificirt ist. Hat aber die ältere Darstellung die Handlung vielmehr unter Claudius gesetzt, so könnte möglicherweise auch dieser Zug der Sage ursprünglich angehört haben, und nur in unseren katholischen Acten als ein gar zu grober Anachronismus unterdrückt worden sein.

In unsere gegenwärtigen Acten sind von den Thaten des

Digitized by Google

Petrus in Rom nur die Schlussscenen übergegangen: das Verhör vor dem Kaiser, des Magiers Luftfahrt und schmählicher Sturz und die letzten Schicksale des Petrus. Nur andeutungsweise und episodisch werden auch frühere Vorgänge erwähnt. Diese Begrenzung des Stoffes hängt auf's Engste mit dem Zwecke des katholischen Bearbeiters zusammen, das gemeinsame Martyrium des Petrus und Paulus, natürlich im pragmatischem Zusammenhange mit den vorbereitenden Ereignissen, zu erzählen; auf die ursprüngliche Beschaffenheit der römischen Petrusacten lässt die getroffene Auswahl der Erzählungsstücke keinen Rückschluss zu.

Aus der vorliegenden Darstellung ergiebt sich noch, dass Simon bei seiner Ankunft in Rom seine Verheissung erfüllt hat, er werde daselbst zu hohen Ehren gelangen. Durch seine magischen Künste hat er wieder vor Petrus den Vorsprung gewonnen; der Apostel aber erweist sich als der grössere Wundermann, entlarvt seine Betrügereien und besiegt ihn in einer letzten Disputation vor dem Kaiser. Von den Wundern, durch welche Simon den Kaiser in's Staunen gesetzt hat, wird wenigstens eins, die bereits berührte Geschichte mit dem enthaupteten Bock, episodisch erzählt (c. 52 flg.). Simon giebt vor, er werde von den Todten auferstehen. Zum Beweise ersucht er den Kaiser, ihn an einem dunkeln Orte enthaupten zu lassen: drei Tage nachher wolle er sich ihm lebendig vorstellen. Der Kaiser geht auf den Vorschlag ein, Simon aber zaubert einem Bock seine Gestalt an, und dieser wird statt seiner enthauptet. Darauf schafft der Magier den Kopf und den Körper des Thieres bei Seite und zeigt sich am dritten Tage dem Kaiser mit den Worten: „Lass mein vergossenes Blut abwischen, denn ich bin enthauptet worden und wie ich verheissen habe, am dritten Tage auferstanden".

Es liegt nahe, auch in dieser Geschichte eine boshafte Anspielung auf die Enthauptung des Paulus zu sehen, der die judenchristliche Sage natürlich eine andere Wendung geben musste, da sie ihren Simon vielmehr durch die Lüfte fliegen und auf das Gebet des Petrus herabstürzen liess. Die Verheissung Simons aber, am dritten Tage wieder aufzuerstehen, begegnet uns noch in einer anderen Wendung der Sage.

Digitized by Google

welche Pseudorigenes in den Philosophumena aufbewahrt hat. Hiernach lässt sich Simon lebendig begraben mit dem Vorgeben, am dritten Tage in's Leben zurück zu kehren: er kommt aber nicht wieder, sondern bleibt todt (Philos. VI, 20). Auch nach unseren Acten wartet Nero noch nach dem wirklich erfolgten Tode des Simon drei Tage vergeblich auf seine Rückkehr in's Leben (c. 77). Hiermit ist die Nachricht einer später noch näher zu besprechenden Quelle zu vergleichen, nach welcher Paulus dem Nero verheisst, ihm drei Tage nach seinem Tode wiederzuerscheinen und diese seine Verheissung auch wirklich erfüllt (Pseudo-Linus de passione Pauli in Bibl. Patr. Max. T. II p. 72 A. 73 D. E. Nicephor. h. e. II, 36).

Charakteristisch für die Tendenz unserer Erzählung ist weiter auch der in anderen Darstellungen [1]) wiederkehrende Zug, dass Simon durch seine Künste speciell beim Kaiser das höchste Ansehen erlangt. Der katholische Erzähler hat diesen Zug zwar einigermaassen verwischt, indem er seinen Nero in dem mehrtägigen Verhör der streitenden Parteien eine möglichst unparteiliche Haltung einnehmen lässt. Indessen blickt die Parteinahme des Kaisers für Simon auch noch durch die vorliegende Schilderung mehrfach hindurch. So fragt Nero c. 45 den Petrus: „Fürchtest du den Simon nicht, der seine Gottheit durch Thatsachen bekräftigt hat?“ Und nun versichert er dem Apostel selbst, Simon habe einen Todten erweckt, habe sich enthaupten lassen und sich ihm am dritten Tage wieder vorgestellt, habe seinen Engeln geboten, zu ihm zu kommen und diese hätten gehorcht (c. 46). Ebenso ist es in unseren Acten Nero, welcher, als Simon sich in die Lüfte erhebt, den Petrus wegen seines Unglaubens verspottet (c. 75), darnach aber den Tod des Magiers durch die Hinrichtung des Petrus (und des Paulus) rächt (c. 78 ff.). Der ursprüngliche Sinn auch dieser Darstellung lässt sich unmöglich verkennen. Dem Heidenapostel, welcher einst so geflissentlich den Gehorsam gegen den Kaiser empfohlen hat (Röm. 13), konnte natürlich auch die Gunst des Tyrannen nicht fehlen. Im kaiser-

---

[1]) Vgl. Pseudo-Hegesipp. l. c. III, 2. Pseudo-Linus l. c. p. 70 F.

Digitized by Google

lichen Hause zählte Paulus ja auch nach dem Philipperbrief (4, 22) Anhänger und Freunde; und die milde Haft, in welcher er nach der Apostelgeschichte (28, 30 f.) 2 volle Jahre gehalten wurde, liess sich leicht genug in derselben Weise wie die Vergünstigungen, die er früher in Cäsarea durch Felix erfuhr (Act. 24, 23) im feindseligsten Parteiinteresse verwerthen.

Es versteht sich von selbst, dass die judenchristliche Sage dem Heidenapostel den Ruhm des Märtyrertodes nicht lassen konnte. Auch dieser wird vielmehr von ihm auf den Petrus, den wahren Apostel Jesu Christi übertragen. Der Magier, hinter dessen Maske hier immer sich Paulus verbirgt, muss vielmehr an seinem eigenen Uebermuthe elend zu Grunde gehen. Trotz des Schutzes der heidnischen Obrigkeit bereitet ihm Petrus einen schmählichen Tod. Der letzte entscheidende Wunderwettkampf der beiden besiegelt unwiderruflich Simons Geschick; die Dämonen, die ihn durch die Lüfte getragen, lassen auf des Apostels Befehl ihn fallen, und elend, mit zerschmetterten Gliedern zu Boden liegend, büsst der entlarvte Zauberkünstler für seinen verwegenen Flug.

Dagegen gehen die Berichte über den näheren Hergang seines Sturzes auseinander. Nach unseren Acten verheisst Simon, als er in der Disputation mit Petrus vor dem Kaiser besiegt ist, seine göttliche Kraft durch seine Himmelfahrt zu erweisen. Auf seinen Wunsch errichtet der Kaiser auf dem Marsfelde ein thurmartiges Holzgerüst, und ruft für den folgenden Tag die Würdenträger des Reiches und alles Volk von Rom zusammen, dem Schauspiele zuzusehen. Simon erscheint, wiederholt seine Verheissung und fügt das Versprechen hinzu, alsbald, wenn er zum Himmel fahre, seine Engel zu senden, um den Kaiser zu sich zu holen. Darauf macht er sich an's Werk, und beginnt lorbeerbekränzt, mit ausgestreckten Händen zu fliegen, während Nero den Petrus einen Rasenden schilt, weil er noch immer an Simons Gottheit nicht glaubt. Der Apostel aber beschwört die Engel des Satan, die den Magier in den Lüften tragen, ihn fahren zu lassen: und alsbald lassen sie ihn los, er stürzt zu Boden an der Stelle, die Via Sacra heisst, und bricht in vier Stücke (c. 70—77) [1]).

---

[1]) Die Pariser Handschriften und der Lateiner fügen noch hinzu, dass

Digitized by Google

Die Darstellung unserer Acten findet sich wesentlich übereinstimmend bei Kyrill von Jerusalem und bei einer Reihe späterer Zeugen wiederholt, die zwar nicht aus ihnen direct, aber aus späteren *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* geschöpft haben [1]. Zum Schluss fügen dieselben hinzu, dass Simons Leichnam an der Stätte, wo er zur Erde herabfiel, begraben worden sei: der Ort, von einer steinernen Mauer umgeben, heisse noch heute Simonium.

Etwas abweichend dagegen berichtet die früher besprochene Stelle der Constitutionen den Hergang (Constt. App. VI, 9). Simon fliegt hier im Theater gen Himmel; durch das Fluchgebet des Petrus zu Falle gebracht, bleibt er nicht sofort todt, sondern bricht nur Hüfte und Füsse. Die Erzählung bei Pseudo-Hegesipp (a. a. O. III, 2) lässt ihn vom capitolinischen Hügel aus den verhängnissvollen Flug unternehmen; auch hier sinkt er nur mit zerschmetterten Gliedern zu Boden, und wird von seinen Jüngern nach Aricia geschafft, wo er bald darauf seinen Geist aufgiebt. Ein bald dem Augustin, bald dem Ambrosius zugeschriebener Sermon, dessen Verfasser aber wahrscheinlich Maximus von Turin († nach 465) ist, berichtet ebenfalls, dass er beim Falle auf einen Stein gestossen sei und die Beine gebrochen habe [2]. Eine Combination beider Sagengestalten endlich bietet Arnobius (adv. gentes II, 12). Simon versucht als ein anderer Elias im Feuerwagen gen Himmel zu fahren; herabgestürzt, bricht er die Beine und wird nach „Brunda" gebracht. Von Schmerz und Scham überwältigt, nimmt er darauf selbst sich das Leben, indem

---

sein Körper, als er in vier Stücke zerbrach, vier Steine geeint habe (*τέσσαρας σίλικας συνήνωσεν, οἵ εἰσιν εἰς μαρτύριον τῆς τῶν ἀποστόλων νίκης ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας*).

[1]) Cyrill. Hierosolym. catech. 6 (Opp. ed. Oxon. 1703, p. 88). — Malala chron. p 329 ed. Oxon. Georg. Hamartolos chron. p. 275 ed. Muralt. und nach ihm Cedrenus p. 369 sq. ed. Bonn. Nicephor. h. e. II, 27. Glycas p. 439 ed. Bonn.

[2]) Maximus Taurin. serm. Vin natal. app. Bibl. Patr. Max. VI p. 36. Opp. Augustini ed. Benedict. T. V P. II. p. 335 serm. 202 append. Opp. Ambrosii ed. Paris T. V p. 143. Vgl. auch vita Petri et Pauli in Actis SS. Jun. T. V p. 415.

Digitized by Google

er sich von einem hohen Berge (ex altissimo culminis fastigio) herabstürzt. Nehmen wir endlich den völlig abweichenden Bericht der Philosophumena hinzu, nach denen Simon lebendig begraben wird, so haben wir alle Modificationen der Sage beisammen [1]).

Welche Erzählung die ursprüngliche sei, ist schwer zu entscheiden. Doch hat es wenig Wahrscheinlichkeit, dass die Angabe, Simon sei bei dem Sturze nicht sofort todt geblieben, aus der entgegengesetzten Darstellung unserer Acten entstanden sei. Im Gegentheile erklärt sich diese einfacher aus jener. Auch der in unseren Acten genannte Ort des verunglückten Fluges, das auf dem Marsfelde errichtete Holzgerüst, ist schwerlich ursprünglich überliefert. Das Theater, welches die Constitutionen nennen, scheint sich freilich noch weniger zum Schauplatze der Handlung zu eignen. Aber der „capitolinische Hügel" oder wie Arnobius in Uebereinstimmung mit der Anspielung in den Recognitionen sagt, überhaupt „ein hoher Berg" ist aller Wahrscheinlichkeit nach die von der ältesten Sage angegebene Localität. Dann ist ursprünglich aber wahrscheinlich von einer Himmelfahrt Simons überhaupt keine Rede gewesen, sondern wie wir aus den Recognitionen ersehen, gab er nur vor, sich von einem hohen Berge herabzustürzen, und „gleichsam fahrend" unversehrt herab kommen zu können. Bei der Ausführung des Unternehmens stürzt er kläglich mit zerschmetterten Gliedern zu Boden. Es handelt sich also bei dem mit dämonischer Hülfe in Scene gesetzten Flug um ein Seitenstück zu jenem Sprung von der Zinne des Tempels, welchen in der evangelischen Ueberlieferung der Teufel Jesu ansinnt als eine Probe seiner Messianität (Luc. 4, 9 f. Matth. 4, 5 f.). Das „Getragenwerden" oder „Fahren" „durch die Lüfte" gab dann den Anlass zu der Sage von der Himmelfahrt, deren weitere Ausschmückung

---

[1]) Ausser den angeführten Stellen vgl. noch Epiphan. haer. 21, 5, der den Simon ἐν μέσῃ τῶν Ῥωμαίων herabstürzen und sterben lässt. Philastr. haer. 29. Ambrosius in Hexaëmeron IV, 8. Theodoret. haer. fab. I, 1. Augustin in ψ 8 (Opp. IV, 55 ed. Benedict.) Sulpic. Sever. chron. II, 28. acta Eleutherii bei Cureton Ancient Syriac Documents p. 175 (aus einer syrischen Handschrift) u. A.

Digitized by Google

bei Arnobius in der Nachbildung der Eliasfahrt vorliegt [1]), wogegen nicht abzusehen ist, wie aus dieser umgekehrt die Geschichte von dem blossen Sturz vom Berge hätte entstehen können. Allerdings liesse die erstere Sagengestalt wegen 2 Kor. 12, 2 leichter eine directe Beziehung auf Paulus zu [2]); da indessen grade das geschichtliche Lebensende des Apostels, wie bereits früher bemerkt, eine Umbildung in der judenchristlichen Ueberlieferung erfahren musste, so konnte man hier bei der Zeichnung des Zerrbildes sich etwas freier bewegen.

Jedenfalls sind beide Gestalten der Sage uralt. Wenn Arnobius an der Schwelle des 4. Jahrhunderts schon eine künstliche Ausgleichung beider Berichte darbieten konnte, so müssen sie schon im 3. Jahrhundert neben einander hergegangen sein. Vermuthlich aber geht die Differenz in der Erzählung auf noch ältere Zeit zurück. Weder das „Holzgerüst auf dem Marsfeld“ noch das „Theater“ sind willkührlich erfunden. Auf dem Marsfelde stand das von Holz erbaute Amphitheater des Nero; von der höchsten Stelle des Baues aus (e proscenii fastigio) pflegte der Kaiser den Schauspielen zuzusehen (Sueton. Nero 12). Nun wird uns weiter von heidnischen Schriftstellern erzählt, Nero habe längere Zeit hindurch einen Menschen an seinem Hofe unterhalten, welcher versprochen habe, zu fliegen. Aber beim ersten Versuche stürzt der neue Icarus jämmerlich zu Boden, so dass das Blut dem bei dem Schauspiel anwesenden Kaiser in's Gesicht sprützt. Die Scene spielt, wie wir ausdrücklich bemerkt finden, im Amphitheater auf dem Marsfelde [3]). Es lag nahe,

---

1) vgl. Constt. App. VI, 9: *μετεωρισθεὶς ὑπὸ δαιμόνων ἵπτατο μετάρσιος εἰς ἀέρα.* Petrus spricht: *προστάσσω ταῖς πονηραῖς δυνάμεσιν . . . ἐφ' αἷς ὀχεῖται Σίμων ὁ μάγος κτλ.* Recogn. II, 9 tanquam subvectus. Acta Petri et Pauli c. 77: *οἱ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ οἱ φέροντές αὐτὸν εἰς τὸν ἀέρα.* In einem von Dämonen getragenen Wagen (*ἐπ' ὀχήματος δαιμόνων ἐπ' ἀέρος φερομένου*) lässt auch Kyrill von Jerusalem den Simon durch die Lüfte fahren catech. 6 (Opp. ed. Oxon. 1703 p. 88).

2) Doch verrathen wenigstens die Clementinen, obwohl sie nicht unterlassen, die Stelle 2. Kor. 12, 2 polemisch zu verwerthen (Recogn. II, 65), keine Spur einer solchen Combination.

3) Sueton. Nero 12. Dio Chrysostom. orat. XXI, 9 de pulcritudine. vgl. Juvenalis satir. III. 79 sq.

Digitized by Google

diese Geschichte, an deren Glaubwürdigkeit kein Zweifel berechtigt ist, mit der Sage von der Luftfahrt Simons zu verbinden. Schwerlich aber ist diese erst aus jener hervorgegangen. Wenn anders die Darstellung, nach welcher der Magier sich zum Erweise seiner göttlichen Wunderkraft von einem hohen Berge herabstürzt, die ältere ist, so hat der wirklich von der Geschichte aus Nero's Zeit berichtete Flugversuch eines beliebigen Gauklers nur den Anlass zur Fortbildung, nicht aber zur Erfindung der Sage gegeben. Dann aber stammt die in unseren petropaulinischen Acten bezeugte Sagengestalt auch sicher nicht aus den alten ebionitischen Petrusacten, sondern erst von dem katholischen Ueberarbeiter her, der die Handlung aus der Zeit des Claudius in die des Nero verlegt, und die von der Beziehung auf den Heidenapostel losgelöste Figur des Magiers Simon mit dem Gaukler, der unter Nero zu fliegen unternahm, combinirte. Der Bericht in den Constitutionen hat also hier die ältere ebionitische Sagengestalt noch relativ treuer als unsere katholischen Acten bewahrt, obwohl auch er die Scene bereits in's (neronische) Amphitheater verlegt, übrigens ohne dabei des Nero ausdrücklich zu gedenken.

Nach den Constitutionen betet Petrus zu Gott, er möge den „Verwüster“ zu Boden stürzen und seines dämonischen Beistandes berauben; wenn er ihn stürze, möge er ihn aber nicht tödten, sondern nur seine Glieder zerbrechen, was nach der folgenden Erzählung denn auch wirklich geschieht [1]). Blieb Simon also nicht, wie unsere Acten bereits berichten, auf der Stelle todt, so hatte die Sage noch freie Hand, die näheren Umstände seines Todes anderweit auszuschmücken. Der Bericht der Philosophumena, Simon habe sich lebendig begraben lassen, sei aber nicht, wie er verheissen, am dritten Tage wieder auferstanden, liesse sich also immerhin mit der ältesten Gestalt der Sage in Einklang bringen [2]). Da die

---

[1]) Constt. App. l. c.: *ἱκέτευον τὸν θεὸν διὰ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ῥῆξαι τὸν λυμεῶνα καὶ τὴν ἰσχὺν τῶν δαιμόνων περικόψαι ἐπ' ἀπάτῃ καὶ ἀπωλείᾳ τῶν ἀνθρώπων κεχρημένων αὐτήν, ῥίψαντα δὲ μὴ θανατῶσαι, ἀλλὰ συντρίψαι.*

[2]) Philosoph. VI, 20: *καὶ δὴ λοιπὸν ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος διὰ τὸ ἐγχρονίζειν, ἔφη ὅτι εἰ χωσθείη ζῶν, ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ*

Digitized by Google

Philosophumena in den Anfang des 3. Jahrhunderts gehören, so steht das hohe Alterthum auch dieser Sagengestalt sicher. Indessen wissen die übrigen Zeugen für einen nicht sofort tödtlichen Sturz des Magiers hiervon noch nichts. Die Constitutionen und Maximus von Turin schweigen überhaupt von seinem Ende; Pseudo-Hegesipp lässt ihn einfach in Aricia sterben; auch die von Arnobius versuchte Combination der Sage vom Bergsturz mit der von der Himmelfahrt scheint die Darstellung der Philosophumena auszuschliessen. Leicht genug konnte zudem aus der auch in unseren Acten (c. 78) enthaltenen Nachricht: „Simon ward begraben ohne, wie seine Anhänger erwarteten, am dritten Tage wieder aufzuerstehen" sich die weitere Meinung, der Magier habe sich lebendig begraben lassen, entwickeln. Doch ist hierüber nichts Sicheres auszumitteln.

Auf den Sturz des Magiers folgt in unseren Acten unmittelbar der Märtyrertod, welchen Nero über die beiden Apostel Petrus und Paulus verhängt. Streichen wir auch hier den erst von dem katholischen Bearbeiter eingetragenen Paulus heraus, und lassen ebenso die Beziehung auf Nero fallen, so haben wir im Wesentlichen noch den Text der ebionitischen Petrusacten. Auch Pseudo-Linus und eine Reihe von jüngeren, aber aus älteren Nachrichten schöpfenden Zeugen wissen, wie bereits früher bemerkt, wenigstens von einer Betheiligung des Paulus an diesen Vorgängen nichts. Wie wenig Paulus auch hier ursprünglich in die Erzählung gehört, zeigt die flüchtige Notiz, mit welcher unser Berichterstatter seines Todes gedenkt. Dieselbe sticht von der ausführlichen Darstellung der Passion des Apostelfürsten ebenso merklich ab, wie die müssige Rolle, welche Paulus bei den Streitreden mit Simon und bei der entscheidenden Katastrophe spielt.

Die Geschichte von dem Kreuzestode des Petrus in Rom, auf welche schon das Schlusscapitel des vierten Evangeliums anzuspielen scheint (Joh. 21, 18), ist allem Anschein

δὴ τάφρον κελεύσας ὀρυχθῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι. οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθὲν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν.

nach ebenso alt, wie die Sage von seiner römischen Wirksamkeit überhaupt. Wie die judenchristliche Legende den Apostelfürsten überhaupt nur darum nach Rom bringt, damit er seinen unächten Nebenbuhler und Doppelgänger auch in der Welthauptstadt besiege, so gehört auch dies zur Vollständigkeit seines Triumphs, dass die Ehre des Märtyrertodes in Rom von Paulus auf ihn übertragen wird. Während man aber den Tod durchs Schwert, den Paulus als römischer Bürger gestorben war, zu einem blossen Gaukelspiele des Magiers herabsetzte, sollte der wahre Apostel auch im Tode seinem Meister ähnlich geworden sein. Er stirbt daher wie Jesus am Kreuz, nur als demüthiger Jünger nicht wie der Meister mit erhobenem Haupt, sondern die Füsse nach oben gekehrt (acta Petri et Pauli c. 81). Diese Sage begegnet uns seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ganz allgemein in den verschiedensten kirchlichen Kreisen [1]). Wenn die epistola Clementis ad Jacobum vor den clementinischen Anagnorismen (c. 1) und Dionysios von Korinth (bei Eus. h. e. II, 25) nur den Märtyrertod in Rom, nicht aber die Art des Todes erwähnen, so setzen sie ohne Zweifel schon dieselbe Ueberlieferung voraus. Auch die Katholiker aber brachten, wie unsere gegenwärtigen Acten beweisen, den Märtyrertod des Apostels mit der Simonsage in Verbindung. In der That lässt er sich von dieser nicht ablösen, eben so wenig wie der ganze römische Aufenthalt des Petrus überhaupt. Sowohl unsere Acten als Pseudo-Linus (a. a. O. p. 70 F) und Pseudo-Hegesipp (a. a. O. III, 2) erzählen übereinstimmend, dass Nero beschlossen habe, den Petrus für den Tod des Simon zu strafen; es ist nur eine unbedeutende Differenz, wenn die ersteren den Petrus einfach als Mörder verurtheilen lassen, die letzteren dagegen die Sache so darstellen, als wäre der Kaiser persönlich über den Tod des ihm nahe befreundeten und, wie er meinte, um das römische Staats-

[1]) Tertull. praescr. haer. 36. scorpiace 15. Orig. bei Eus. h. e. III, 1. Pseudo-Linus a. a. O. Ambrosius in ψ. 118 octon. 21. Hieronym. cat. vir. illustr. 1. Prudentius Peristeph. hymn. 12. Theodoret. de caritate (opp. III. p. 1309 sq. ed. Schulze) u. A. m. Auch der römische Presbyter Cajus (bei Eus. II, 25), der unter Zephyrinus schrieb, setzt die Sage schon voraus. Die Späteren schreiben nur die älteren Zeugnisse nach.

Digitized by Google

wesen verdienten Mannes erzürnt gewesen. Welche von beiden Erzählungen auch die ursprüngliche sei, der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe. Wie der Magier Simon durch ein göttliches Strafgericht fällt, dem Petrus zum Werkzeuge dient, so muss Petrus durch die heidnische Weltmacht fallen, welche für den Untergang des Magiers Rache nimmt. Der Gegensatz, in welchem beide Männer im Leben standen, spiegelt sich also noch in der verschiedenen Art ihres Todes.

Von den näheren Umständen des Kreuzestodes berichten unsere Acten ausser der umgekehrten Kreuzigung mit den Füssen nach oben nur noch des Apostels Flucht und reumüthige Umkehr und die Stätte, an der er bestattet wird. Die Geschichte von der Christusvision auf der Flucht ist nur als Episode erzählt (c. 82). Origenes (in Joann. T. XX, 12) hat sie aus den katholischen Acten geschöpft; von der Darstellung bei Pseudo-Linus wird weiter unten die Rede sein. Die episodische Form der Legende mag ebenso wie die nähere Ausführung des Gesprächs mit Christus auf Rechnung des katholischen Bearbeiters kommen; in der Hauptsache gehört sie sicher schon den ebionitischen Acten an.

Anders steht es mit der Angabe der Begräbnissstätte: „unter der Terebinthe nahe bei der Naumachie an dem Orte, welcher Vatican heisst“ (c. 84) [1]. Die Naumachie wird auch von Pseudo-Linus erwähnt, aber zur Bezeichnung der Richtstätte des Petrus „an dem Orte, welcher Naumachie heisst, bei dem Obelisken des Nero auf dem Berge“. In den neronischen Gärten auf dem Vatican wurde schon um's Jahr 200 das *τροπαῖον* des Apostels gezeigt, ebenso wie das des Paulus an der Strasse nach Ostia (Gajus presb. Roman. bei Eus. h. e. II, 25). Doch ist darunter sicher noch nicht das Grab des Apostels zu verstehen; schon der Ausdruck *τροπαῖον* weist vielmehr auf die Richtstätte hin, als auf den Ort, wo die heiligen Märtyrer die Ueberwinderkrone empfingen [2]. Erst die

---

[1]) *ὑπὸ τὸν τερέβινθον πλησίον τοῦ ναυμαχίου εἰς τόπον καλούμενον Βατικάνον.*

[2]) Vgl. auch **Platner-Bunsen**, Beschreibung der Stadt Rom II, 1 Seite 52.

Digitized by Google

spätere Tradition hat die Grabstätte mit der Richtstätte identificirt [1]). Das älteste Zeugniss, das uns aufbehalten ist, das Kalendarium der römischen Kirche aus der Zeit des Liberius, berichtet zum 29. Juni, dass unter dem Consulate des Tuscus und Bassus, also am 29. Juni 258 n. Chr., der Leichnam des Petrus in den Katakomben, der des Paulus an der Strasse nach Ostia beigesetzt worden sei [2]). Die Beisetzung der heiligen Leichname erfolgte also während der valerianischen Verfolgung, wenige Wochen vor dem Märtyrertode des römischen Bischofs Xystus II. (6. August 258). Wo man früher die Gräber der Apostel gezeigt habe, wissen wir nicht; vermuthlich kamen die heiligen Reliquien erst damals zum Vorschein, als zahlreiche neue Martyrien den Anlass boten, auch den Grabstätten der älteren Blutzeugen eine besondere Verehrung zu widmen. Seitdem ruhten die angeblichen Gebeine des Petrus bis in's 4. Jahrhundert in den „Katakomben", d. h. in dem Cœmeterium des heiligen Sebastianus in der Thaleinsenkung (ad catacumbas) an der appischen Strasse, eine halbe Stunde vor der alten Porta Appia, der heutigen Porta San Sebastiano, dort, wo noch heute San Sebastiano, eine der 7 Pfarrkirchen Roms, und unweit der Vigna Rondanini, wo sich der älteste jüdische Friedhof befindet. Bischof Damasus (366 bis 384), der Restaurator der alten christlichen Heiligthümer, schmückte die Stätte in den Katakomben St. Sebastians mit einer seiner poetischen Inschriften: der noch erhaltene Wortlaut derselben beweist, dass das Grab damals schon leer war [3]).

---

[1]) Vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 49 ff.

[2]) Der Text bei Mommsen, über den Chronographen des Jahres 354 in den Abhandlungen der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-histor. Classe, Bd. I, 1850, S. 362:

III Kl. Jun. Petri in catacumbas
et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.

[3]) Die Inschrift bei Gruter thesaurus II, 1163:

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.
Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur:
Sanguinis ob meritum Christumque per astra sequuti
Aetherios petiere sinus et regna piorum.
Roma suos potius meruit defendere cives.
Haec Damasus: vestras referat nova sidera laudes.

Digitized by Google

Zur Zeit des Damasus waren die Gebeine des Petrus bereits nach der Basilica S. Petri auf dem Vatican, die des Paulus nach der Basilica S. Pauli (San Paolo fuori le mura) vor der alten Porta Ostiensis (jetzt Porta San Paolo) übergeführt. Nach der Angabe des jüngeren Textes des Buches der Päpste (in der Recension von 687), mit welcher die (freilich angezweifelten) constantinischen Inschriften übereinstimmen [1]), hätte Kaiser Constantin der Grosse beide Basiliken erbaut. Obwohl der ältere Text hiervon nichts weiss, ist die Nachricht nicht unglaubwürdig: wenigstens besitzen wir noch ein Rescript der Kaiser Valentinian II., Theodosius I. und Arcadius aus dem Jahre 386, worin sie dem damaligen Stadtpräfecten Sallustius auftragen, anstatt der alten Basilika S. Pauli eine neue zu bauen [2]). Hat aber die Paulskirche schon damals längere Zeit bestanden (antiquitus iam sacratam basilicam Pauli Apostoli heisst es in dem Rescript), so wird die Peterskirche auf dem Vatican sicher nicht jünger sein. Damasus entwässerte den dortigen Friedhof (coemeterium fontis S. Petri in Vaticano) und leitete die bei den Erdarbeiten entdeckte Quelle zu dem von ihm bei der Basilika angelegten Taufbrunnen hin [3]).

Hiernach haben die Gebeine des Petrus kein volles Jahrhundert, von 258 bis etwa 330 u. Z., in den Katakomben St. Sebastians geruht. Die Bemühungen des Damasus aber, das

---

Die Nachricht, dass auch der Leib des Paulus in den Katakomben geruht habe, ist freilich gegen die ältere Tradition, wird aber vom Buch der Päpste (s. die Stelle in meiner Chronologie S. 50 ff. aus) der damasianischen Inschrift wiederholt. Bei Abfassung des betreffenden Abschnittes meiner Chronologie war mir die Inschrift selbst nicht zur Hand; der Wortlaut derselben bestätigt, was dort über die Grabstätte in den Katakomben nur vermuthungsweise ausgesprochen ist.

[1]) S. die Inschriften bei Platner und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom II, S. 50, und dazu die Erörterung S. 88 ff.

[2]) Das Rescript ist gedruckt bei Baronius ad ann. 386 n. 40 und bei Platner und Bunsen a. a. O. III, 1, S. 440 ff.

[3]) Siehe die damasianische Inschrift bei Baronius ad ann. 384 Damasi 18 und dazu Platner-Bunsen II, 56 ff. Die (alte) Peterskirche auf dem Vatican wird übrigens schon zu Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts von Paulinus (ep. XII ad Pammachium) und Prudentius (Peristephanon hymn. 12) beschrieben. Vgl. Platner-Bunsen II, 1, S. 50, 82 flg.

Digitized by Google

Gedächtniss der älteren Grabstätte zu erhalten, waren vergeblich. Seit dem 5. Jahrhundert galt allgemein das Grab auf dem Vatican als der Ort, wo die heiligen Reliquien schon anfänglich beigesetzt seien. Schon die ältere Recension des Buchs der Päpste vom Jahre 530 (der catalogus Felicianus) erzählt, dass Bischof Anenclet, der noch von Petrus selbst zum Presbyter geweiht sein soll, die memoria b. Petri auf dem Vatican errichtet habe und lässt alle römischen Bischöfe von Linus bis Victor (mit Ausnahme des Clemens und Alexander) iuxta corpus beati Petri in Vaticanum bestattet werden. In der Lebensbeschreibung des Petrus heisst es daher hier, er sei bestattet worden „an der Aurelischen Strasse im Apollotempel an der Stätte, wo er gekreuzigt ward, beim neronischen Palast auf dem Vatican, im Triumphalgebiet an der Aurelischen Strasse“ [1]). Dagegen wird die ältere Nachricht von der Beisetzung des Petrus ad catacumbas unter Bischof Xystus II. mit der Angabe vertauscht, dass einer der nächsten Vorgänger des Xystus, Cornelius, die Leiber des heiligen Petrus und Paulus aus den Katakomben aufgehoben und jenen an der Stätte, wo er gekreuzigt ward, im Apollotempel auf dem mons aureus im vaticanischen Palaste des Nero bestattet habe [2]), während der Leichnam des Paulus von der heiligen Lucina in prædio suo an der Strasse nach Ostia an der Stätte seiner Enthauptung beigesetzt worden sei [3]). Es wäre vergebliche

---

[1]) Qui et sepultus est Via Aurelia in templo Apollinis iuxta locum ubi crucifixus est iuxta palatium Neronianum in Vaticanum in territorio triumphali Via Aurelia.

[2]) Die syrische Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom (bei Cureton Ancient Syriac documents p. 40 der englischen Uebersetzung) lässt der Nachfolger des Petrus im römischen Bisthume, der hier Ansus (vielmehr Linus) genannt wird, die Leichname beider Apostel des Nachts aufheben und begraben, und fügt sofort die Notiz hinzu, dass daselbst eine Kirche gebaut worden sei. Nach den griechischen Menäen zum 15. April hätten dagegen zwei von den Aposteln bekehrte Matronen, Basilissa und Anastasia, für die Bestattung der Leichname Sorge getragen. Sie sollen dafür (unter Nero) ergriffen und hingerichtet worden sein. Vgl. Baronius martyr. Roman. zum 15. April. Acta SS. April. T. II, p. 372.

[3]) Hic temporibus suis rogatus a quadam matrona corpora apostolorum

Digitized by Google

Mühe, den Widerspruch lösen zu wollen, in welchen der Verfasser des Papstbuches sich durch seine eigenen Angaben verwickelt.

Aber auch unsere Acten des Petrus und Paulus haben in ihrer Weise versucht, die verschiedenen Angaben über die Grabstätte des Apostelfürsten unter einander auszugleichen. Sie erzählen, die Leichname der beiden Apostel seien 1 Jahr und 6 (oder 7) Monate in den Katakomben an der Via Appia beim dritten Meilensteine aufbewahrt worden, bis die für sie bestimmten Grabstätten, für Petrus auf dem Vatican in der Naumachie, für Paulus an der Strasse nach Ostia, vollendet waren. Die Beisetzung und Bewachung in den Katakomben aber wird mit dem durch ein Erdbeben verhinderten Versuche angesehener Orientalen motivirt, die heiligen Gebeine zu entführen [1]. Die Zeit, in welcher dies geschehen sei, wird nicht näher angegeben. Dieselbe Geschichte begegnet uns auch bei Gregor dem Grossen, nach welchem der Entführungsversuch unmittelbar nach der Passion der beiden Apostel stattgefunden haben soll [2]. Offenbar weist diese Erzählung

beati Petri et Pauli de catacumbis levavit noctu. Primum quidem corpus beati Pauli acceptum beata Lucina posuit in praedio suo Via Ostensi iuxta locum ubi decollatus est. Beati Petri apostoli accepit corpus beatus Cornelius episcopus et posuit iuxta locum ubi crucifixus est inter corpora sanctorum in templum Apollinis in monte aureo in Vaticanum Palatii Neronis.

[1]) Die Pariser Handschriften lesen hier übereinstimmend mit dem Lateiner: *τὰ δὲ τῶν ἁγίων ἀποστόλων σώματα συνέβη ὑπὸ τῶν ἀνατολικῶν ἐπαρθῆναι τοῦ κομίσαι αὐτὰ ἐν τῇ ἀνατολῇ. ἐγένετο δὲ σεισμὸς μέγας ἐν τῇ πόλει καὶ δραμόντες οἱ λαοὶ τῶν Ῥωμαίων κατέλαβον αὐτοὺς ἐν τῷ λεγομένῳ Κατακούμβας ὁδῷ τῆς Ἀππίας τῆς πόλεως τρίτον μιλίου κἀκεῖ ἐφυλάχθησαν τὰ σώματα τῶν ἁγίων ἐνιαυτὸν ἕνα καὶ μῆνας ἕξ, μέχρι τοῦ κτισθῆναι αὐτοῖς τόπους ἐν οἷς ἀποτιθῶσιν. καὶ τὸ μὲν τοῦ ἁγίου Πέτρου σῶμα εἰς τὸν Βατικάνον τόπον πλησίον τοῦ ναυμαχίου μετὰ δόξης καὶ ὕμνων ἀνεκλίθη, τὸ δὲ τοῦ ἁγίου Παύλου εἰς τὴν Βοτησίαν ὁδὸν ἀπὸ μιλίων δύο τῆς πόλεως.* Der Venetianer Text bietet eine etwas andere Fassung. Er lässt sowohl den Namen Katakomben für die Stätte am dritten Meilenstein von der Stadt, als die Erwähnnng der Via Appia weg (*τότε λαβόντες αὐτοὺς οἱ Ῥωμαῖοι ἔθηκαν αὐτοὺς ἐν τόπῳ ἀπὸ μιλίων τριῶν τῆς πόλεως*) und erwähnt auch zum Schlusse die Grabstätten nicht noch einmal.

[2]) Gregorii Magni ep. IV, 30 (ad Constantinam Augustam Opp. T II,

Digitized by Google

auf die oben angeführte damasianische Inschrift bei den Katakomben St. Sebastians zurück und ist lediglich aus Missverständniss derselben entstanden. Sie kann also nicht früher als in den letzten Jahren des 4. Jahrhunderts entstanden sein; wahrscheinlich ist sie aber auch nicht viel jünger.

Wir lesen dieselbe in etwas anderer Gestalt noch einmal in dem in syrischer Sprache erhaltenen Martyrium des Scharbil, frühestens aus dem Ende des 4., wahrscheinlich aber erst aus dem 5. Jahrhundert (bei Cureton, Ancient Syriac Documents p. 61 sq. der englischen Uebersetzung), wo sie in die Zeit des römischen Bischofs Fabianus (236—250) verlegt wird. Motivirt wird sie hier durch eine in Rom ausgebrochene Hungersnoth. Das Volk verlangt vom Prätor (um den Zorn der Götter zu stillen) die Austreibung der Fremdlinge. Diese erbitten sich die Erlaubniss, die Gebeine ihrer Todten mitnehmen zu dürfen, und heben die Gebeine der beiden Apostel Simon Kepha und Paulus (als ihrer Landsleute) auf, um sie mit sich zu nehmen. Das Volk weigert sich, sie her zu geben, und wird darin durch ein wunderbares Ereigniss unterstützt. Als man nämlich die Reliquien aufzuheben versucht, entsteht ein grosses Erdbeben, welches erst aufhört, als man sie wieder an ihre Stelle setzt, sich aber eben so oft, als man den Versuch erneuert, wiederholt. Ueber dieses Wunder erstaunt, kommen Juden und Heiden zum Bischof Fabianus und bekehren sich. — Die Erzählung gehört wohl ursprünglich an den Schluss der syrischen Predigt des Petrus in Rom, welche (p. 41 der engl. Uebersetzung) jetzt sehr abrupt mit der Erwähnung einer Hungersnoth schliesst, die lange Zeit nach Nero, „als die Priesterweihe in Rom und

---

p. 710 ed Benedict): de corporibus vero beatorum apostolorum quid ego dicturus sum, dum constet, quia eo tempore, quo passi sunt, ex Oriente fideles venerunt, qui eorum corpora sicut civium suorum repeterent? Quae ducta usque ad secundum Urbis milliarium in loco qui dicitur Catacumbas collocata sunt. Sed dum ea exinde levare omnis eorum multitudo conveniens niteretur, ita eos vis tonitrui atque fulguris nimio metu terruit atque dispersit, ut talia denuo nullatenus attentare praesumerent. Tunc autem exeuntes Romani eorum corpora qui hoc ex domini pietate meruerunt levaverunt, et in locis quibus nunc sunt condita posuerunt.

Digitized by Google

Italien fortgepflanzt war", in Rom ausgebrochen sei. Mit den Acten des heiligen Scharbil (Sarbelius), dessen Martyrium in die Zeit Trajans verlegt wird (vgl. auch Martyrol. Roman. zum 29. Januar), hat sie ursprünglich in keiner Verbindung gestanden, sondern wird mit denselben nur äusserlich in Zusammenhang gebracht, indem der Bischof Barschamya (Barsimäus) von Edessa, der in den Acten als Bekehrer des Scharbil erscheint, auch wieder in die Zeit des Fabianus, also in die decianische Verfolgung hinabgerückt wird (vgl. auch das Martyrium des Barschamya bei Cureton a. a. O. p. 72 der engl. Uebersetzung). Von einer Beisetzung der heiligen Gebeine in den Katakomben ist hier nicht die Rede, doch ist das Stillschweigen hierüber sicher kein Beweis grösserer Ursprünglichkeit. Den syrischen Schriftsteller interessirte nicht sowohl die römische Begräbnisstätte der beiden Apostel, als der durch ein Wunder vereitelte Versuch, die Reliquien von Rom zu entfernen. Ist aber die Darstellung in den Acten des Petrus und Paulus die ursprüngliche, so wird sich die Entstehung der ganzen Erzählung einfach aus dem Streben erklären, die aus der damasianischen Inschrift bekannte Beisetzung der heiligen Gebeine in den Katakomben mit der seit Mitte des 4. Jahrhunderts herrschend gewordenen Tradition, welche den Petrus auf dem Vatican, den Paulus an der Strasse nach Ostia beerdigt werden lässt, zu vereinbaren, und zugleich das in der Inschrift hervorgehobene Anrecht Roms auf die heiligen Reliquien gegenüber etwaigen Ansprüchen der Orientalen auf die Leiber ihrer Landsleute näher zu begründen. Jedenfalls ist also die Erzählung in unseren Acten erst von dem jüngsten Redactor hinzugefügt [1].

---

[1]) Merkwürdig ist übrigens, dass die syrische Schrift das mit den Reliquien der beiden Apostel geschehene Wunder in die Zeit des Fabianus, also des unmittelbaren Vorgängers jenes Cornelius verlegt, unter dem das Buch der Päpste die heiligen Leichname aus den Katakomben aufheben lässt. Man könnte hiermit das Jahr und die 6 Monate combiniren, welche die Reliquien nach unseren Acten des Petrus und Paulus in den Katakomben aufbewahrt worden sein sollen. Die Sage hätte dann erzählt, dass während der Verfolgung des Decius, gegen Ende des Episcopats des Fabianus, die heiligen Leiber zeitweilig in den Katakomben

Digitized by Google

Wie diese Geschichte, so gehört aber auch die mit ihr zusammenhängende Nachricht über die „Begräbnisstätte", die ebenfalls jünger als die Zeit des Damasus sein muss, dem jüngsten Redactor an. Ursprünglich war hier ebenso wie bei Pseudo-Linus sicher nur die Marterstätte genannt.

Aber auch die Bezeichnung der Richtstätte „unter der Terebinthe bei der Naumachie an dem Orte, welcher Vatican heisst", gehört schon den katholischen Acten an. Denn sie verräth bereits den Einfluss der katholischen Sage, welche die römischen Geschicke des Apostelfürsten in die Zeit des Nero herabrückte. Die Ortsbestimmung ist dieselbe, welche schon der römische Presbyter Cajus für das τροπαῖον giebt In den neronischen Gärten auf dem Vatican war die Stätte, an welcher nach Tacitus (ann. XV, 44) die Opfer der neronischen Christenverfolgung gemartert wurden. Es waren die ehemaligen Gärten der älteren Agrippina, die Nero von seiner Mutter ererbt hatte: sie erstreckten sich von der Höhe des Berges den Abhang hinab bis nahe zum Ufer des Tiber hin [1]. Hier war die Stätte, wo Kaiser Gajus den nachmals gewöhnlich nach Nero benannten, von Nero im Jahre vor dem Brande der Stadt umgebauten Circus Vaticanus errichtete (vgl. Tacitus ann. XIV, 14. Plin. hist. nat. XXXVI, 11, 74). Dieser Circus des Nero und seine Umgebung ist unter der „Naumachie" gemeint, welche unsere Acten übereinstimmend mit Pseudo-Linus erwähnen. Derselbe Name kommt für die bezeichnete Stätte noch im 8. Jahrhunderte vor [2]. Auch sonst wird uns

beigesetzt, unter Cornelius aber, dem Nachfolger Fabians, nach den Stätten, wo man sie noch heute aufbewahrt, übertragen worden seien. Freilich steht die Erzählung auch so mit dem ältesten auf uns gekommenen Berichte im liberianischen Kalendarium im Widerspruch.

[1] Vgl. über die Gärten und den Circus des Nero Platner und Bunsen a. a. O. II, 1, S. 13 ff.

[2] Platner und Bunsen II, 1, S. 39. Naumachien werden im kaiserlichen Rom verschiedene erwähnt. So die Naumachie des Cäsar, in „der kleinen Codeta" am Fusse des Janiculus nahe am Tiber (Sueton. Caes. 39, vgl. Martial. epigramm. liber ep. 28), wohl identisch mit der Naumachie des Augustus in den Gärten des Cäsar, welche aus der von Augustus angelegten Aqua Alsietina gespeist wurde und wohl zwischen der heutigen Kirche S. Francesco a Ripa und S. Cecilia in Trastevere

Digitized by Google

mehrfach berichtet, dass in den Amphitheatern Roms, die zu diesem Zwecke unter Wasser gesetzt werden konnten, Seegefechte veranstaltet wurden [1]). Der „Obelisk des Nero auf dem Berge“, dessen Pseudo-Linus gedenkt, ist der berühmte Obelisk, der noch heute auf der Piazza S. Pietro steht und damals den Circus des Nero zierte. Gajus Caligula liess ihn aus Heliopolis kommen und auf dem vaticanischen Hügel aufstellen: im Jahre 1586 wurde er von seiner alten Stelle bei der Sacristei von St. Peter, wo noch jetzt ein Stein mit Inschrift die Stätte bezeichnet, auf Befehl Sixtus' V. durch den Baumeister Domenico Fontana entfernt und in der Mitte des Platzes vor der St. Peterskirche aufgestellt. Ueber die „Terebinthe“ auf dem Vatican ist nichts Näheres bekannt. Im späteren Mittelalter beschrieb man sie als eine mächtige Burg mit hohen Thürmen [2]).

Die Ortsbezeichnungen im Buche der Päpste stimmen zum Theil mit diesen Angaben überein; doch scheint hier noch eine andere Tradition neben her zu laufen, die noch heute in der Kirche S. Pietro in Montorio, auf der Höhe des Janiculus an der alten aurelischen Strasse, unweit der Porta S. Pancrazio (der alten Porta Aurelia) fixirt ist. Wäre dieselbe besser bezeugt, so könnte man versucht sein, sie für die ältere zu halten und mit der alten ebionitischen Petruslegende in Ver-

---

zu suchen ist (Platner-Bunsen III, 3, S. 579). Baronius (annal. ad ann. 69 n. 18) will die in unseren Acten erwähnte Naumachie mit dieser Naumachie des Augustus identificiren. Verschieden davon scheint das stagnum Agrippae zu sein, wo Nero einst auf Schiffen ein verschwenderisches Gastmahl gab (Tacit. ann. XV, 37; vgl. Cassius Dio LXII, 15): dasselbe lag nach Platner-Bunsen III, 3, S. 126 bei den Thermen Agrippa's auf dem Marsfelde. Auch stagna Neronis finden wir erwähnt, in der Nähe des Stadiums des Domitian auf der heutigen Piazza Navona (Martial. epigr. liber ep. 2. 28). Einer Naumachie Domitians gedenkt Sueton (Domitian 5, vgl. c. 4); Domitian liess dieselbe nach der Angabe des Biographen am Tiber ausgraben. Bunsen (Platner-Bunsen III, 1 75 ff.) sucht dieselbe auf dem Marsfelde bei der heutigen Piazza della Scrofa, also unweit des Stadiums Domitians.

[1]) Dies war z. B. in dem amphitheatrum Flavii (dem Colosseum) der Fall, vgl. Platner-Bunsen III, 1, 319 ff.).

[2]) Platner-Bunsen II, 1, S. 40.

Digitized by Google

bindung zu setzen, vermuthlich verdankt sie aber nur einem Missverständnisse ihre Entstehung [1]).

Sicher geht die seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts bezeugte Tradition über die Richtstätte des Apostelfürsten auf dem vaticanischen Berge, in den Gärten und beim Circus des Nero, unweit des Obelisken, lediglich auf das, was über die Stätte der neronischen Christenverfolgung bekannt war, zurück. Die Sage hat also einfach die Todesstätte des Petrus eben dahin verlegt, wo einst unter Nero zahlreiche Christen unter ausgesuchten Martern gemordet wurden.

---

[1]) Unter dem neronischen Palaste auf dem Vatican kann, wenn hier keine Verwechselung mit dem goldenen Hause des Nero stattgefunden hat, nur entweder das Gartenhaus, welches Seneca (de ira III, 18) erwähnt, oder gradezu der Circus des Nero gemeint sein, der im Mittelalter wirklich palatium Neronis hiess, vgl. Becker, römische Alterthümer I, 671. Das territorium triumphale ist die Gegend um die Via Triumphalis, welche am nordöstlichen Abhange des Vatican ungefähr in der Richtung des jetzigen Weges von Porta di Castello längs der Befestigung nach Porta Angelica und von da zum Pons Triumphalis lief (Platner-Bunsen II, 1 S. 7 ff.) Der Apollotempel auf dem Vatican wird von keinem Alten erwähnt; ihn in dem alten Heiligthume wieder finden zu wollen, in welchem noch zu Ende des 4. Jahrhunderts unmittelbar neben der Basilika von St. Peter der Dienst der Cybele gepflogen wurde (Platner-Bunsen II, 1 S. 22 ff.), ist eine ziemlich gewagte Vermuthung. — Dagegen scheinen die Via Aurelia und der Mons Aureus auf eine ganz andere Localität zu führen. Zu S. Pietro in Montorio wird noch heute die Stätte gezeigt, wo Petrus gekreuzigt worden sein soll. Die Tradition lässt, wohl sicher ohne allen Grund, auch diese Kirche an der alten Aurelischen Strasse von Constantin dem Grossen erbaut worden sein. Aber sie ist erst seit ihrer neuen Erbauung im Jahre 1500 dem heiligen Petrus geweiht: früher hiess sie S. Maria in Castro Aureo von einer nahebei gelegenen mittelalterlichen Burg. Die Via Aurelia, deren das Buch der Päpste gedenkt, scheint freilich in diese Gegend zu weisen, vermuthlich ist dies aber nur eine Verwechselung mit der Via Aurelia nova auf dem Vatican, die schon zu den Zeiten der Antonine bestand, und von dem Pons Aelius etwa in der Richtung des Borgo nuovo und Borgo vecchio nach dem heutigen Platze von St. Peter lief (Platner-Bunsen II, 1 S. 9 ff.). Diese neue aurelische Strasse entspricht genau den anderweiten Angaben über die Richtstätte des Petrus „in den Gärten des Nero, im Circus, beim Obelisken". Dann wird aber wohl auch der Mons Aureus nur aus Verwechselung des goldenen Hauses des Nero bei den nachmaligen Titusthermen mit dem Gartenpalast auf dem vaticanischen Berge hervorgegangen sein.

Digitized by Google

Die Nachricht über die Richtstätte des Paulus geht natürlich wie Alles, was sich in unseren Acten auf den Heidenapostel bezieht, auf die katholische Tradition zurück. Dieselbe bezeichnet mit grösster Einstimmigkeit die Stätte auf dem Wege nach Ostia, wo am 29. Juni 258 nach dem Zeugnisse des ältesten römischen Kalendariums die Gebeine des Paulus beigesetzt wurden. Der Venetianer Text hat hier übereinstimmend mit dem Lateiner c. 80 nur die Notiz: *καὶ ὁ μὲν Παῦλος ἀπετμήθη τὴν κεφαλὴν ἐν τῇ Ὀστησίᾳ ὁδῷ.* Dagegen melden die Pariser Handschriften, welche hier die Geschichte von dem Schleier der Perpetua einschieben, dass Paulus 3 Meilen weit von der Stadt in Ketten zur Richtstätte geführt und dort bei der Hufe, welche den Namen Aquae Salviae führe, nahe bei dem Fichtenbaume, enthauptet worden sei [1]. Dieselbe Stelle wied auch von Gregor dem Grossen [2] und von der späteren Tradition genannt. Schon zu Gregors Zeit stand hier die Kirche S. Pauli ad Aquas Salvias; jetzt erblicken wir hier links von der alten Via Ostiensis in einem feuchten Thale die berühmte Abtei alle tre fontane oder ad Aquas Salvias, wo sich 3 Kirchen nahe bei einander erheben. Eine derselben ist S. Paolo alle tre fontane, an dem Orte, wo nach der Legende Paulus den Märtyrertod erlitt. Nach der Sage, die an ihren Namen sich knüpft, that der Kopf des Paulus bei der Hinrichtung drei Sprünge: an den drei Stellen, wo er die Erde berührte, sprudelten drei Quellen hervor [3].

---

[1] *ἀπαγομένου δὲ τοῦ Παύλου ὥστε αὐτὸν ἀποκεφαλισθῆναι, ἀπὸ τῆς πόλεως ἄχρι μιλίων τριῶν, ἦν σιδεροδέσμιος . . . Ἀπεκεφάλισαν δὲ αὐτὸν εἰς μάσαν καλουμένην ἄκκουαι Σαλβίας πλησίον τοῦ δένδρου τοῦ στροβίλου.*

[2] Gregor. Magn. epist. XIV, 14 ad Felicem subdiaconum (Opp. ed. Benedict. Tom. II, p. 1273): utile iudicamus eandem massam quae aquas Salvias nuncupatur cum omnibus fundis suis etc. Idcirco Experientiae tuae praecipimus, ut suprascriptam massam aquas Salvias cum praenominatis omnibus fundis suis ... de brevibus suis delere debeat ac auferre et cuncta ad nomen praedictae ecclesiae beati Pauli apostoli tradere.

[3] Acta SS. Jun. Tom. V p. 435: Similiter et Sanctus Paulus decollatus hic esse traditur Via Ostiensi, loco Ad guttam iugiter manantem dicto; qui fortassis post caedem Pauli, quia plures ibi salutem consequebantur infirmi, Ad aquas Salvias, nunc vero Ad tres fontes quos exstitisse ferunt a terno capitis decussi saltu. An derselben Stelle

Digitized by Google

Die Quellen werden noch heute gezeigt: sie sind mit Marmor und Säulen von Verde antico geschmückt: an der ersten von ihnen steht die Kirche. In der Kirche zeigt man eine vom Cardinal Pietro Aldobrandini dahin gebrachte Säule von weissem Marmor, an welche Paulus vor seiner Enthauptung gebunden worden sein soll, um gegeisselt zu werden [1]). Die Stelle, an welcher sich die Abtei alle Tre Fontane erhebt, ist noch 1 Meile weiter als die Kirche S. Paolo fuori le mura, welche Constantin über dem Grabe des Apostels erbaute: die Richtstätte und das Grabmal des Paulus sind also von der Tradition zwar beide an die Strasse nach Ostia, aber an verschiedene Stellen verlegt worden. Die Angaben des bezeichneten Einschiebsels im Pariser Texte der Acten zeigen übrigens eine bemerkenswerthe Verwandschaft mit der Nachricht über die Grabstätte oder vielmehr Richtstätte des Petrus. Wie diese „bei der Terebinthe", so soll die Richtstätte des Paulus „bei dem Fichtenbaum" sich befunden haben [2]). Auch über diesen Fichtenbaum schweigen alle anderen älteren Quellen. Vermuthlich dienten beide Bäume zu einer Zeit, in welcher über den Richtstätten der Apostel noch keine Kirchen sich erhoben, den Gläubigen als Merkzeichen, wenn man nicht gar in ihnen jene *τροπαῖα* der beiden Apostel wieder erkennen will, von denen um's Jahr 200 der römische Presbyter Cajus redet.

Die spätere Tradition hat die Tendenz unserer Acten, die beiden Apostel gemeinsam leiden und sterben zu lassen, noch weiter durchgeführt. Obwohl die Verschiedenheit der Marterstätten einmal gegeben war, so sollten beide doch

---

(ad guttam iugiter manantem) sollen auch der heilige Zeno und 10203 andere Heilige gemartert worden sein (Beda, Ado, Usuard, Martyrologium Roman. zum 9. August).

[1]) Vgl. Platner-Bunsen III, 1, S. 458 ff. Die Kirche Santa Maria in Traspontina auf dem Vatican an der Via del Borgo Nuovo enthält sogar zwei Säulen: an der einen soll Petrus, an der andern Paulus gegeisselt worden sein.

[2]) Man vergleiche übrigens hierzu auch die Nachricht bei Pseudorigenes (Philosophumena VI, 20), nach welcher der Magier Simon unter einer „Platane" gesessen und gelehrt haben soll.

Digitized by Google

wenigstens einen Theil des Todesweges noch gemeinsam zurückgelegt haben. Sie werden — so wird erzählt — gemeinsam zur Porta Trigemina hinausgeführt [1]). Als sie an die Stelle kommen, wo ihre Wege sich scheiden, nehmen sie von einander Abschied durch den Bruderkuss [2]). Auch diese Stätte wird noch heute, unweit des Kirchleins Domine quo vadis an der appischen Strasse gezeigt. Freilich darf man diese Legende mit dem Auge des Topographen nicht prüfen: denn der Weg nach Ostia führt vom mamertinischen Kerker am Kapitol in einer ganz anderen Richtung als der Weg zum Vatican: die Via Appia aber wird auf keinem dieser Wege berührt.

---

[1]) Vgl. Sanctorius in Actis SS. Jun. VI, 2, p. 33. Baronius annal. ad ann. 69 n. 9. Die Porta Trigemina ist die Porta Ostiensis (die heutige Porta San Paolo), an welcher früher Almosen an die Bettler ausgetheilt zu werden pflegten.

[2]) Vgl. Baronius annal. ad ann. 69 n. 10.

Digitized by Google

Die gnostischen Acten des Petrus und des Paulus.

Häretische Acten des Petrus, welche bei Gnostikern und Manichäern in Gebrauch waren, erwähnen verschiedene Kirchenväter seit dem 4. Jahrhundert, überall in Verbindung mit den häretischen Acten des Andreas, Johannes und Thomas [1]). Auch häretische Acten des Paulus kommen vor [2]). Innocenz von Rom schreibt in dem Briefe an Exuperius die Acten des Petrus einem gewissen Leukius (Lucius) zu; Photios berichtet uns weiter, dass es ein Buch unter dem Titel *τῶν ἀποστόλων περίοδοι* gab, welches die Acten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas und Paulus enthielt und als Verfasser einen gewissen Leucius Charinus nannte. Daneben erfahren wir auch von einer im Gebrauche des Manichäers Agapios befindlichen Sammlung unter dem Titel *πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, welche vermuthlich mit dem angeblichen Werke des Leucius Charinus identisch war [3]). Dieser Leucius Charinus, dessen die Kirchenväter häufig als eines Gnostikers oder Manichäers gedenken, ist nur der sagenhafte Repräsentant dieser

---

[1]) Philastr. haer. 88. Augustin. c. Adimant. 17. Innocentius von Rom epist. 6 ad Exuperium bei Coustant p. 789 sq. Gelasius de libris recipiend. 6, 5. Photius bibl. cod. 114.

[2]) Philastr. l. c. Photius l. c.

[3]) Photius bibl. cod. 179.

Digitized by Google

ganzen weitschichtigen, aber sicher nicht von einem einzigen Verfasser herrührenden Literatur. Er wird auch als Verfasser gnostischer Evangelien und anderer apokryphischer Schriftstücke genannt.

Ueberreste dieser gnostischen Apostelacten sind in den verschiedensten Redactionen noch auf uns gekommen [1]. Ihr ursprüngliches Gefüge ist selten oder nie völlig unversehrt bewahrt. An den gnostischen Legenden fand auch das katholische Volk grosses Gefallen; um so dringender aber schien das Bedürfniss zu sein, dieselben in castigirten Ausgaben zu verbreiten, in welchen alles, was einem katholischen Ohre anstössig klang, mehr oder minder sorgfältig ausgemerzt war. Dennoch sind auch in diesen katholischen Bearbeitungen immer noch genug Spuren des gnostischen Ursprungs übrig geblieben.

Von den Acten des Paulus und der Thekla, welche nach dem Zeugnisse Tertullians (de baptism. 17) von einem Presbyten in Asien „aus Liebe zu Paulus“ geschrieben wurden, dürfen wir hier völlig absehen. Ihr ursprünglich gnostischer Character ist nicht zu bezweifeln und blickt auch noch aus dem gegenwärtig erhaltenen Texte deutlich hervor (bei Tischendorf acta apostolorum apocrypha p. 40 ff.). Aber mit der unter dem Namen des Leucius Charinus verbreiteten Sammlung gnostischer Apostelgeschichten stehen sie in keinem Zusammenhang. Anders ist von den Acten des Petrus und des Andreas im Barbarenlande und den Acten des

[1] Die Tischendorf'sche Sammlung der acta apostolorum apocrypha (Leipzig 1851) enthält nur einen geringen Theil dieser ausgebreiteten Literatur, obwohl mit Ausnahme der Acten des Petrus und Paulus und der acta Thaddæi sämmtliche dort aufgenommenen Stücke gnostischen Ursprungs sind. Dieselben behandeln die Geschichten des Andreas, Matthäus, Philippus, Bartholomäus, Thomas, Johannes, Barnabas und die Acten des Paulus und der Thekla. Einige Nachträge hat Tischendorf in seiner Sammlung apokrypher Apokalypsen (Leipzig 1866) gegeben. Fragmente der acta Johannis hat Thilo gesammelt (Halle 1847). Weitere Ueberreste sind in den apostolischen Geschichten des Pseudo-Abdias und in den unter dem Namen des Simeon Metaphrastes überlieferten Lebensbeschreibungen der Apostel erhalten. Anderes ist in älteren Sammelwerken zerstreut oder harrt noch immer der Herausgabe.

Digitized by Google

Paulus und Andreas zu urtheilen. Beide sind bisher nur bruchstücksweise veröffentlicht [1]). Die Acten des Petrus und Andreas lassen beide Apostel in den Ländern am schwarzen Meer das Evangelium predigen, und stehen in Zusammenhang mit den „Acten des Andreas und Matthäus unter den Menschenfressern“. Wie es scheint, wies die Legende dem apostolischen Bruderpaare bei der Aposteltheilung die Länder am Pontus zu. In Sinope zeigte man den Lehrstuhl des Andreas von weissen Steinen; die dortige Localsage liess den Apostel in Gemeinschaft mit Petrus von Jerusalem nach Sinope reisen [2]). Auch sonst weiss die Tradition von der Wirksamkeit des Andreas in jenen Gegenden viel zu erzählen [3]). Aber auch die Sage, welche den Petrus in die Küstenländer des schwarzen Meeres führt, ist uralt. Ausser der Adresse des ersten petrinischen Briefes, welche an die zerstreuten Fremdlinge in Pontos, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien gerichtet ist, verdient besonders die syrische „Lehre der Apostel“ (bei Cureton, Ancient Syriac Documents p. 33 der englischen Uebersetzung) Beachtung, welche dem Petrus ausser Antiochia, Syrien und Kilikien auch Galatien und Pontos als Missionsgebiet zutheilt. Die Schrift stammt in ihrer gegenwärtigen Gestalt frühestens aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, geht aber auf eine alte judenchristliche Quelle zurück. Während die Zwölf in Jerusalem für die ganze Kirche Gesetze und Verordnungen geben, erscheint Paulus ebenso wie Timotheus nur als ihr Beauftragter, der ihre Befehle überbringt. Ebenso ist bei der Vertheilung der Länder unter die verschiedenen Apostel für Paulus kein Platz. Die Hauptstätten seiner

---

[1]) acta Petri et Andreae bei Tischendorf Apocalypses apocryphae p. 161 sq. Von den koptisch erhaltenen acta Pauli et Andreae haben Zoëga (catal. codd. copticor. p. 230) und Dulaurier (Fragments traduits du Copte p. 28 sq.) Proben mitgetheilt.

[2]) Epiphanius Monachus ed. Dressel (1843) p. 47 sq. Menæa Græcorum zum 30. November.

[3]) Ausser den Acten des Andreas und Matthäus vgl. noch Origenes bei Eusebios h. e. III, 1. Abdias hist. apostol. III, 5 ff. Pseudo-Dorotheus in der Bonner Ausgabe des Chron. Pasch. II, p. 136. Menæa Græcorum a. a. O.

Digitized by Google

Wirksamkeit werden theils dem Petrus, theils dem Johannes zugewiesen, Paulus aber geht völlig leer aus, obwohl doch selbst Apostelschüler wie Marcus, Lucas, Aggäus ihr besonderes Loos erhalten. Die Ursprünge der pontischen Petrussage sind aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls nicht in gnostischen, sondern in judenchristlichen Kreisen zu suchen, auf welche wenigstens die von ihr untrennbare Andreassage und überhaupt die ganze Legende von der Aposteltheilung mit ziemlicher Bestimmtheit zurückweist. Dagegen scheint die Sage, welche den Paulus mit Andreas in Verbindung bringt, bedeutend jünger zu sein. So lange uns die Acten des Paulus und Andreas noch nicht vollständiger vorliegen, ist freilich ein sicheres Urtheil über ihre Entstehung nicht möglich. Doch scheinen sie bereits die nachmals den Pilatusacten als zweiter Theil eingefügte Schrift über die Hadesfahrt Christi vorauszusetzen; jedenfalls stehen sie mit der Andreassage nur in sehr loser Verbindung und sind ohne sonstigen Halt in der Tradition. Vermuthlich hat ein Späterer, welcher die Acten des Petrus und Andreas bereits vor sich hatte, dieselben in der Voraussetzung erdichtet, dass, wo Petrus eine Rolle spiele, auch Paulus nicht fehlen dürfe.

Mit der pontischen Petrussage steht die römische ursprünglich in gar keinem Zusammenhang. Wie aber jene, so bot auch diese für die gnostischen Legendenschreiber einen willkommenen Stoff. Die von den Kirchenvätern häufig erwähnten gnostischen Petrusacten hatten, wie es scheint, mit der pontischen Legende nichts gemein, sondern schmücken lediglich die römische Petrussage nach gnostischem Geschmack weiter aus. Augustinus theilt aus den gnostischen Acten des Petrus mit, dass nach ihnen die paralytische Tochter des Petrus durch die Gebete des Vaters geheilt, die Tochter des Gärtners aber auf das Gebet des Petrus gestorben sei[1]). Die

[1]) contra Adimant. 17 (Opp. T. VIII p. 139 ed. Benedict.): in illo ergo libro, ubi apertissime Spiritus sanctus quem dominus consolatorem promiserat venisse declaratur, legimus ad sententiam Petri cecidisse homines et mortuos esse virum et uxorem qui mentiri ausi erant spiritui sancto (Act. 5, 1—11). Quod isti (Manichæi) magna cæcitate vituperant, cum in apocryphis pro magno legant et illud quod de apostolo Thoma

Digitized by Google

Legende von der Petronilla, wie die Tochter des Petrus geheissen haben soll, ist aber in Rom localisirt [1]). Zweifelhafter ist der Ursprung der Erzählung bei Clemens Alexandrinus, nach welcher Petrus seine Gattin auf ihrem Todeswege mit den Worten ermuthigt: „Gedenke des Herrn" [2]). Aus den katholischen *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* wie Hilgenfeld annimmt (Novum Text. extr. can. IV, 73) ist diese Geschichte schwerlich geschöpft; eher liesse sich an die alten ebionitischen Petrusacten denken, da auch die clementinischen Homilien und Recognitionen, die Gattin des Apostels mehrfach in seiner Begleitung erwähnen (vgl. Clem. Hom. XIII, 1. 11. Recogn. VII, 25. 36). Sie kann aber auch in den gnostischen Petrusacten gestanden haben, wie denn Clemens von Alexandrien auch sonst Traditionen benutzt, die aus gnostischen Acten entlehnt sind [3]). Jedenfalls gehört auch diese Erzählung der römischen Petruslegende an [4]).

Nach allgemeiner Annahme gelten die gnostischen Acten des Petrus und des Paulus für verloren. Aber wenigstens sehr beträchtliche Ueberreste derselben, und zwar noch in ziemlich ursprünglicher Gestalt, sind in der unter dem Namen des Linus bekannten Passion des Petrus und des Paulus erhalten. Der bisher allein veröffentlichte lateinische Text ist zuerst von Faber Stapulensis (comment. in epistt.

---

commemoravi et ipsius Petri filiam paralyticam sanam factam precibus patris, et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam: et respondent quod hoc eis expediebat ut et illa solveretur paralysi et illa moreretur; tamen ad preces apostoli factum esse non negant.

[1]) Vgl. die Acten des Nereus und Achilleus zum 12. Mai und dazu Acta SS. zum 31. Mai, im VI. Bande des Monats, p. 769 ff.

[2]) Clem. Strom. VII, 11 p. 869 Potter: *φασὶ γοῦν τὸν μακάριον Πέτρον θεασάμενον τὴν αὐτοῦ γυναῖκα ἀγομένην ἐπὶ θάνατον ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν καὶ τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς, ἐπιφωνῆσαι δὲ εὖ μάλα προτρεπτικῶς τε καὶ παρακλητικῶς ἐξ ὀνόματος προσειπόντα „μεμνήσθω" αὐτῇ „τοῦ κυρίου".*

[3]) Clem. Alex. adumbr. in epist. 1. Joann. p. 1009 Potter. Die hier erwähnten Traditionen über Johannes stammen aus den gnostischen Acten, vgl. Thilo fragmenta actuum Joannis Halle 1847 p. 20 sq.

[4]) Die Frau des Petrus wird von der späteren Legende bald Concordia, bald Perpetua, bald Johanna genannt, vgl. Grabe, spicileg. patrum I, 330 ed 2.

Digitized by Google

Pauli 1531) darnach in den bibliothecis patrum gedruckt. Wir benutzen für das Folgende den Druck in der bibl. patr. maxima Lugdun. Tom. II. p. 67—73. Der lateinische Text ist wie die Ueberschrift ganz richtig angiebt[1]) eine Uebersetzung aus dem Griechischen. Griechisch ist die Schrift, doch wie es scheint in etwas kürzerer Recension, in einer bisher ungedruckten Handschrift des 9. Jahrhunderts erhalten. Tischendorf, der dieselbe auf Patmos fand, hat von ihr eine kurze Beschreibung gegeben, ohne die nahen Beziehungen dieses griechischen Textes zu dem lateinischen Pseudo-Linus zu bemerken (proll. in act. app. apocr. p. XX sq.). Der lateinische Text, den schon Baronius (ann. ad ann. 69 n. 6) für „manichäisch" erklärt, zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste die Passion des Petrus, das zweite die des Paulus enthält. Die Schicksale der beiden Apostel werden hier vollständig von einander getrennt behandelt: Paulus betritt die Welthauptstadt erst nach dem Tode Petrus.

Das erste Buch (a. a. O. p. 67—70) beginnt sofort mit den letzen Thaten des Petrus in Rom. Die Kämpfe mit dem Magier Simon und anderen praeconibus Antichristi werden als etwas in der Vergangenheit Liegendes nur beiläufig erwähnt. Petrus predigt mit grossem Erfolge von der Keuschheit und viele römische Matronen verlassen das Ehebett ihrer Gatten, um Leiber und Herzen soviel an ihnen liegt rein zu erhalten. Als die Zeit herannaht, in welcher der Apostel den himmlischen Lohn seines Glaubens und seiner Arbeit empfangen sollte, lässt Nero ihn ins Gefängniss werfen. Hier besuchen ihn die vier Beischläferinnen des Stadt-Präfecten Agrippa, Agrippina, Eucharia (im griech. Texte Nikaria), Euphemia und Dione (im griech. Texte Doris); sie werden von ihm zu einem keuschen Wandel bekehrt und brechen den Umgang mit dem Präfecten ab. Dieser spürt durch Kundschafter ihren Verkehr mit dem Apostel aus, und sinnt darauf, an ihm sich zu rächen. Gleichzeitig entzieht sich in Folge der Lehren des Petrus auch Xandippe, die Gattin eines vornehmen Römers

---

[1]) Lini episcopi de passione Petri (et Pauli) tradita ecclesiis orientalium et deinde in latinum conversa.

Digitized by Google

und nahen Freundes des Kaisers, Namens Albinus, der ehelichen Gemeinschaft. Agrippa uud Albinus verabreden sich daher den Apostel zu verderben. Xandippe erfährt von dem Complotte und sucht den Petrus zu retten. Durch Marcellus, einen früheren Anhänger des Magiers Simon, welchen Petrus bekehrt hat, lässt sie diesem die Anschläge gegen sein Leben verrathen und ihn ersuchen, die Stadt zu verlassen. Inzwischen wächst die Gefahr, als am folgenden Tage zur grossen Freude des Agrippa auch in der Senatsversammlung weitere Fälle, in welchen Petrus die Frauen ihren Männern entfremdet, zur Sprache kommen und grosse Entrüstung erregen. Auch dies bleibt dem Apostel nicht verborgen. Marcellus, die Brüder, die Matronen, Wittwen, Waisen und Greise dringen in ihn, er solle entfliehn, Selbst die beiden von dem kaiserlichen Beamten Plautinus mit seiner Bewachung betrauten Soldaten, Processus und Martinianus, schliessen diesen Bitten sich an: Petrus hatte dieselben nämlich im Gefängnisse bekehrt und aus einer auf wunderbare Weise hervorgesprudelten Quelle getauft. Nach anfänglicher Weigerung giebt Petrus nach. In der folgenden Nacht macht er sich auf den Weg und als er geht, fallen ihm die Binden von dem durch die Fesseln verwundeten Bein ab. Als er ans Thor kommt, begegnet ihm Christus. Petrus fragt ihn: „Herr wo gehst du hin?“ und erhält die Antwort: „Nach Rom um mich abermals kreuzigen zu lassen“. Petrus bemerkt, dass dieses Wort sich auf seinen eigenen bevorstehenden Kreuzestod bezieht, kehrt getrosten Muthes um und erzählt den Brüdern das Geschehene. Ihren weiteren Bitten sich dem Tode zu entziehen setzt er jetzt standhaften Widerstand entgegen. Da kommt Heros mit vier Knechten und zehn anderen Männern, reisst ihn aus der Mitte der Brüder und führt ihn gefesselt vor den Präfecten Agrippa. Dieser verhört ihn und verurtheilt ihn zum Kreuzestod. Klagend und drohend läuft die Menge zusammen, Petrus aber beschwichtigt sie und lässt sich vom Volke geleitet zur Richtstätte führen zur Naumachie bei dem Obelisken des Nero auf dem Berge. Hier mahnt er nochmals die Seinen, seine Kreuzigung nicht zu verhindern. Er ruft das Kreuz, als sichtbares Zeichen eines verborgenen Geheim-

Digitized by Google

nisses an, und verheisst in der letzten Stunde dieses Mysterium zu offenbaren. Dann treibt er die Knechte zur Eile an und bittet sie, ihn mit den Füssen nach Oben zu kreuzigen. Als dies geschehen ist, erblickt die weinende Versammlung Engel mit Kränzen von Rosen und Lilien; der Apostel steht aufrecht auf der Höhe des Kreuzes, und empfängt von Christus ein Buch, aus welchem er die Worte liest, die er redet. In längerer Rede offenbart er nun das Mysterium des Kreuzes, als des Symboles der vergänglichen Geburt, bei welcher die göttliche Ordnung durch menschlichen Irrthum verkehrt ward, und der Wiederherstellung dieser Ordnung durch die von Christus herabgebrachte Erkenntniss. Er schliesst mit Gebetsworten an „den guten König," mit Dank und Fürbitte und giebt dann seinen Geist auf. Marcellus nimmt den Leichnam vom Kreuze ab, begiesst ihn mit Milch und Wein, salbt ihn mit kostbaren Specereien und legt ihn in einen neuen honigduftenden Sarg. In derselben Nacht, als er weinend am Grabe wacht, erscheint ihm der Apostel, mahnt ihn an das Wort: Lass die Todten ihre Todten begraben, und fordert ihn auf, statt um einen Lebendigen zu trauern, vielmehr das Reich zu verkündigen. Dazwischen hat Nero die Kreuzigung des Petrus, zu der er keinen Auftrag gegeben hat, erfahren und lässt den Agrippa dafür ins Gefängniss werfen. Er hatte nämlich dem Petrus, um den Verlust des Magiers Simon an ihm zu rächen, noch weit ärgere Qualen zugedacht. Agrippa stirbt bald nachher, seiner Präfectur entsetzt, verachtet und vergessen, an einer schrecklichen Krankheit. Nero dagegen sucht seine Rache durch grausame Bestrafung der Freunde und Anhänger des Petrus zu kühlen. Der Apostel aber erscheint den Seinen, warnt sie vor dem Kaiser, wie vor einem reissenden Thier, und schüchtert diesen selbst durch eine Vision ein, in welcher er neben ihm steht, ihn aufs Furchtbarste durchprügeln lässt und ihm gebietet seine Hand von den Dienern Jesu Christi abzulassen. Darauf hält Nero Ruhe. Die Brüder aber sind fröhlich im Herrn und werden durch häufige Erscheinungen des heiligen Petrus gestärkt.

Das zweite Buch behandelt die Passion des Paulus.

Digitized by Google

Lukas und Titus erwarten den Apostel in Rom. Bei seiner Ankunft miethet er sich eine Scheune vor der Stadt und beginnt dort zu predigen. Seine Lehren und Wunder locken viele namentlich auch aus dem kaiserlichen Hause herbei, unter ihnen den Lehrer des Kaisers (Seneca), der mit ihm innige Freundschaft schliesst und so oft er nicht mündlich mit ihm verkehren kann, Briefe mit ihm wechselt. Eines Abends als Paulus gerade das Volk belehrt, kommt Patroclus, der Mundschenk des Kaisers zu ihm, um ihn zu hören. Da er vor der Menge nicht zur Thür hineinkommen kann, setzt er sich aufs Fenster, schläft aber hier während der langen Predigt auf Veranstaltung des Teufels ein, stürzt herab und stirbt. Nero, dem die Todeskunde überbracht wird, geräth darüber in grosse Betrübniss; Paulus aber, durch den heiligen Geist von dem Geschehenen unterrichtet, befiehlt den Todten hineinzubringen und erweckt ihn. Noch ist Nero in tiefer Trauer versunken, als ihm gemeldet wird, dass der Jüngling wieder lebt. Der Kaiser erschrickt und will den Auferstandenen erst nicht vor sich lassen, giebt aber dann den Bitten der Umstehenden nach und lässt ihn herein. Patroclus tritt ein und berichtet, der ewige König Jesus Christus habe ihn erweckt. Als Nero aber weiter forscht und von Patroclus vernimmt, dass Christus alle Königreiche unter dem Himmel zerstören werde, geräth er in heftigen Zorn und schlägt den Jüngling. Da stellen ihn seine ebenfalls gläubig gewordenen Diener, Barnabas, Justus, Paulus, Arion aus Kappadokien und Festus aus Galatien hierüber zur Rede und bekennen sich ebenfalls als Diener Christi. Nero lässt sie sämmtlich ins Gefängniss werfen und befiehlt alle „Krieger Christi" zu foltern. Die Diener des Staats und Helfershelfer der höllischen Bosheit (ministri reipublicae et apothecae malignitatis fautores) spüren alle Christen auf und bringen sie vor den Kaiser. Auch Paulus wird vor Nero gebracht, predigt von dem bevorstehenden Königreiche Christi und von der Auflösung dieser Welt durch Feuer, und mahnt den Kaiser, die Reichthümer dieser Welt von sich zu werfen. Der Kaiser ergrimmt befiehlt die Christen zu verbrennen, den Paulus aber nach einem Senatusconsult als Majestätsverbrecher zu ent-

Digitized by Google

haupten. Er übergiebt den Apostel den Präfecten Longinus und Megistus und dem Centurio Acestus mit dem Auftrage, das Todesurtheil zu vollstrecken. Gleichzeitig wird eine so grosse Menge Christen getödtet, dass das Volk, weil die Hingerichteten Römer sind, einen Aufruhr erhebt und den Kaiser zur Zurücknahme seines Edictes zwingt. Nero befiehlt nun, dass Niemand ohne ordentliche Untersuchung getödtet werden soll. Demgemäss wird auch Paulus abermals vor den Kaiser geführt. Aber sobald Nero den Gefangenen sieht, geräth er in leidenschaftlichen Zorn und verfügt seine sofortige Enthauptung. Paulus droht dem Kaiser, ihm nach seiner Hinrichtung wieder zu erscheinen, zum Beweise, dass dem ewigen Könige Christus Tod und Leben dienstbar sind. Darauf wird er durch Longinus, Megistus und Acestus abgeführt. Unterwegs erbitten sich die Drei von dem Apostel Auskunft über den König, welchem er diene. Er gewährt ihnen dieselbe in längerer Predigt und bekehrt sie zum Glauben. Da wollen sie ihm zur Flucht verhelfen; Paulus aber lehnt ihr Anerbieten mit der Erklärung ab, er sei kein Fahnenflüchtiger, sondern ein rechtmässiger Krieger seines Königs und werde von diesem die Sieges-Krone erhalten. Während sie noch reden, kommen zwei Soldaten, Parthenius und Phereta, welche Nero abgeschickt hat, um zu erfahren, ob Paulus getödtet sei. Paulus will auch diese bekehren; sie erwidern aber, dass sie dem Nero die Kunde seines Todes bringen müssten; würde er wieder von den Todten auferstehen, so wollten auch sie seinem Könige glauben. So wird der Apostel denn zum Tode geführt. Auf dem Wege kommt ihm eine christliche Matrone, Plautilla, weinend entgegen. Paulus erbittet sich von ihr ihren Schleier, um sich die Augen damit zu verbinden. Dafür wird Plautilla von den beiden Soldaten verhöhnt. Den Longinus, Megistus und Acestus aber verweist der Apostel an Titus und Lukas und verkündet ihnen, dass sie dieselben am folgenden Tage an seiner Grabstätte antreffen würden. Auf der Richtstätte angelangt, wendet der Apostel das Gesicht nach Morgen, spricht in hebräischen Worten ein Gebet, segnet dann die Brüder, verbindet sich mit dem Schleier der Plautilla die Augen, beugt die Kniee und bietet den Nacken zum Streiche

Digitized by Google

dar. Ein Speculator enthauptet ihn. Der vom Rumpfe getrennte Kopf spricht noch deutlich den Namen Jesu Christi aus, von dem Körper aber fliesst zuerst eine Milchwelle und dann erst Blut aus. Als die Soldaten die Binde von seinen Augen abreissen wollen, vermögen sie es vor dem Lichtglanze nicht, der unter wunderbarem Wohlgeruch im Momente der Enthauptung vom Himmel strahlt. Bei der Rückkehr von der Marterstätte treffen die Soldaten die Plautilla am Thor und hören, wie dieselbe Gott für alles lobpreist, was sie durch seinen heiligen Apostel gehört und gesehen hat. Auf die höhnische Frage der Soldaten berichtet sie, Paulus sei in Begleitung zahlloser Schaaren weissgekleideter Männer vom Himmel gekommen und habe ihr den Schleier zurückgebracht. Darauf zieht sie das von rosenrothem Blut gefärbte Tuch aus dem Busen und zeigt es ihnen. Die Soldaten kehren zu Nero zurück und berichten ihm alles Geschehene. Dieser geräth in Staunen, ruft seine Freunde, Beamten und Philosophen zusammen und beräth sich mit ihnen. Um die neunte Stunde erscheint ihm Paulus bei verschlossenen Thüren und kündigt ihm das bevorstehende Strafgericht an. Nero erschrickt, lässt alle seine um ihres Glaubens willen gefangen gesetzten Diener, Patroclus, Barnabas und deren Mitgefangenen frei. Am folgenden Morgen begeben sich Longinus, Megistus und Acestus, wie Paulus ihnen geheissen hat, zu seinem Grabe. Sie finden daselbst zwei betende Männer und in ihrer Mitte den Paulus. Die Betenden sind Titus und Lukas. Dieselben erheben sich bei der Ankunft der Drei vom Gebet und entfliehen; Paulus verschwindet. Longinus, Megistus und Acestus aber rufen die Fliehenden zurück und eröffnen ihnen, dass sie nicht gekommen seien, um sie zu tödten, sondern um sich von ihnen taufen zu lassen. Da legen Titus und Lukas ihnen die Hände auf und geben ihnen das Sigel ewiger Heiligung (signaculum sanctificationis perpetuae) und nachdem sie darauf bis zum Abend gefastet, erhalten die drei Neubekehrten die Taufe.

Leider sind diese Acten nur Trümmer eines weit umfassender angelegten Ganzen. Die passio Petri weist auf die Kämpfe des Petrus mit dem Magier Simon, auf das grosse Ansehen, welches dieser beim Kaiser genoss und auf den

Digitized by Google

durch Petrus herbeigeführten Tod Simons zurück. In dem verlornen Theile der acta Petri muss das von Augustinus über die Heilung der Tochter des Petrus und über den Tod der Gärtnerstochter Erzählte gestanden haben.

In ihrer gegenwärtigen Gestalt sind die Acten durch katholische Hände hindurchgegangen, welche ähnlich wie in den Acten des Thomas, Philippus, Andreas, Johannes und Matthäus die bedenklichsten Stellen beseitigten und dafür die kirchlichen Lehren von der Trinität und der Menschwerdung Gottes, das Messopfer, ja sogar die Formeln des nicänischen Bekenntnisses anbrachten[1]; auch die ziemlich zahlreichen Bibelstellen haben eine kirchliche Revision erfahren, da ein grosser Theil derselben gegenwärtig wörtlich oder beinahe wörtlich mit der Vulgata stimmt[2]. Dennoch blickt der ursprüngliche gnostische Charakter der Erzählung noch deutlich hindurch. Am unverkennbarsten ist derselbe in der längeren Rede, in welcher Petrus das Mysterium des Kreuzes

---

[1]) Trinität p. 72 D. Taufe auf die Trinität p. 68 F. Menschwerdung Gottes p. 72 C. Christus Deus et homo p. 70 C. ex Deo verus Deus et lux vera ex vero lumine ante omnia saecula (Nicaenisches Bekenntniss) p. 69 H. Messopfer p. 69. E.

[2]) P. 69 C: hilarem enim datorem diligit deus 2 Kor. 9, 7 Vulg.; ibid.: magistri exemplum, dicentis: possum rogare patrem, et exhibebit mihi modo si volo plus quam duodecim legiones angelorum Matth. 26, 53, ausser dem si volo wörtlich nach Vulg.; p. 69 D: non ergo est discipulus super magistrum nec servus super dominum suum Matth. 10, 24 Vulg.; p. 70 D: illa quae promisisti quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt quae praeparasti his qui diligunt te 1 Kor. 2, 9 beinahe wie Vulg.; p. 70 E: non audivisti vocem domini dicentis: relinque mortuos sepelire mortuos suos Matth. 8, 22 (Vulg. dimitte). Abweichend von Vulg. ist p. 72 G die Stelle 2 Tim. 4, 8 citirt: restat mihi corona victoriae quam reddet mihi cui credidi. Auch p. 72 D ist 1 Kor. 8, 6 nicht genau nach Vulg.: unus deus a quo sunt omnia et unus dominus Jesus Christus per quem sunt omnia et unus spiritus sanctus in quo consistunt universa. Blosse Anspielung ist p. 72 C: spiritus est deus et eum qui illum in spiritu et veritate colit et adorat sancti spiritus socium facit Joh. 4, 24, wo aber ebenfalls Vulg. zu Grunde zu liegen scheint. Desgleichen p. 72 E: quoniam non probaverunt habere deum in notitia, traditi sunt in voluptates suas Röm. 1, 28 (Vulg.: tradidit illos deus in reprobum sensum) vgl. Röm. 1, 24 (*παρέδωκεν... ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν*).

Digitized by Google

offenbart, welches das Holz des Lebens ist. Christus allein, als der ewig Aufrechte und Erhabene durfte aufrecht gekreuzigt werden; dagegen sind die aus dem Fleische Geborenen Söhne des ersten Menschen, dessen Fall die Art und Weise menschlicher Geburt andeutet. Die Menschen werden bei ihrer Geburt gleichsam kopfüber ausgegossen auf die Erde, so dass das was Rechts ist links und was Links ist rechts erscheint, nach der in den Urhebern dieses Lebens gegründeten verkehrten Ordnung dieser Welt. Der erste Mensch symbolisirte die vergängliche Geburt: seine Geburt war todt und hatte keine Lebensbewegung. Aber aus Mitleid mit ihm kam die obere Macht in die Welt in einer menschlichen Leiblichkeit, stellte den nach gerechten Urtheilspruche am Boden Liegenden, indem sie am Kreuze hing, durch das Kreuz wieder her und brachte das wieder zurecht, was durch schlimmen Irrthum verkehrt worden war. Daher sprach der Herr geheimnissvoll: „Wenn ihr nicht das Rechte dem Linken und das Linke dem Rechten und das Obere dem Untern und das Vordere dem Hinteren gleich macht, werdet ihr das Reich Gottes nicht erkennen.“ Ein Symbol dieser Erkenntniss ist die Kreuzigung mit den Füssen nach Oben, sie ist das Schema des ersten Menschen. Wer durch diese Erkenntniss von dem früheren Irrthum bekehrt wird und nach der obern Berufung strebt, gelangt zur Vollkommenheit. Der Weg dazu ist Christus, das lebendige Wort mit dem wir das Kreuz übersteigen müssen. Ein Sinnbild dieses Wortes ist das aufrechtstehende Kreuzesholz; die äussere körperliche Gestalt des Kreuzes aber bedeutet die menschliche Natur, welche im ersten Menschen den Irrthum der Verwandlung erlitten, durch Christus aber die wahre Erkenntniss wieder gewonnen hat (p. 69 G — 70 C).

Die noch ziemlich unversehrt erhaltene Rede giebt uns eine Probe des ursprünglichen Characters der Acten. Aber auch sonst finden sich noch vielfach gnostische Anschauungen zerstreut, welche mit dem Inhalte der Rede zusammengenommen uns ein ziemlich deutliches Bild von dem Anschauungskreise, in welchem sich der ursprüngliche Verfasser bewegte, entwerfen. Es begegnet uns hier nicht nur die ächt gnostische Ansicht von der unbedingten Verwerflichkeit jeder ehe-

Digitized by Google

lichen Gemeinschaft, sondern überhaupt eine streng dualistische Weltansicht. Aecht gnostisch sind die Lehren von dem Gegensatze des Rechten und des Linken (p. 69.70), von dem durch Hochmuth veranlassten Seelenfall (p. 71 D), von den Archonten als Urhebern der vergänglichen Geburt (conditores huius vitae, perdita generatio p. 69 H. 70 A.) und von der durch diese irdische Welt herbeigeführten Verkehrung der göttlichen Ordnung, deren Symbol die Kreuzigung mit den Füssen nach Oben ist (ibid.); von den Engelmächten, welche aus Unwissenheit und Hochmuth sich zu Herrschern der ihnen wesensverwandten Menschen aufwerfen (p. 72 E); von der Erschaffung des ersten Menschen als eines hilflosen Wesens, das todt und bewegungslos am Boden lag (p. 70 A); von der mitleidigen Herabkunft eines oberen Geisteswesens (principium) in die körperliche Substanz, um die Menschen zur rechten Erkenntniss zu bringen, sie der obern Berufung theilhaftig zu machen und alles durch Irrthum und Unwissenheit Verkehrte wiederherzustellen (p. 70 A); vom Kreuzestod Christi als einem Symbole der Befreiung der Seele (p. 69—70), vom feurigen Paradiesesschwert (*ῥομφαία* paradisi ignita p. 69 E), von dem in der Mitte festgebundenen Schlüssel der Lehre (p. 70 C.) u. A. m. Auch die Vorstellungen vom Holz des Lebens, vom Sigel (*σφραγίς*, signaculum), vom Schlangenbiss u. A. m. sind wenn auch allmählich von den Katholikern recipirt, doch ursprünglich in gnostischen Kreisen zu Hause.

Auch die Scenerie erinnert überall an den eigenthümlich gnostischen Geschmack. Ganz in der Weise der sonst bekannten, aus gnostischen Kreisen stammenden Documente, zeigen die Acten eine grosse Vorliebe für phantastische, märchenhafte Ausmalung der Erzählung, für Aufbietung eines möglichst zahlreichen Personals und eines reichen Apparates von Wundern, Visionen, Engelerscheinungen u. s. w. Aecht gnostisch ist ferner in der passio Pauli (p. 73 B) die auch sonst häufig wiederkehrende Angabe, dass der Apostel sein letztes Gebet in hebräischer Sprache gesprochen habe. Auch die Kränze von Rosen und Lilien, welche die Gemarterten schmücken, der von den Leichnamen ausströmende wunderbare Lichtglanz und Wohlgeruch u. A. m. gehören zur

Digitized by Google

stehenden Decoration in diesen Erzählungen. Der phantastische Zug, dass die Gläubigen den mit den Füssen nach Oben gekreuzigten Apostel plötzlich auf dem Kreuze aufrechtstehend (in vertice crucis) erblicken (p. 69 G), begegnet uns ganz ähnlich auch in den gnostischen Matthäusacten (bei Tischendorf acta app. apocr. p. 185) und ebenso kehren Erzählungen von Erscheinungen der gemarterten Apostel nach ihrem Tode vielfach in den Documenten dieser Gattung wieder.

Welchem bestimmten gnostischen Systeme der Verfasser zugethan war, ist schwer zu ermitteln. An die Manichäer erinnert die ausgebildete Kreuzessymbolik, die uns in dieser Ausdehnung von keinem älteren Systeme berichtet ist [1]), und auch manche andere Züge würden durch manichäische Anschauungen sich belegen lassen. Indessen scheinen hier doch ähnlich wie in den Acten des Thomas, die man ebenfalls den Manichäern hat zuweisen wollen, ältere Lehren zu Grunde zu liegen. Am meisten Verwandtschaft zeigen die Anschauungen unserer Acten mit den Lehren des Saturninus, Basilides, Bardesanes und der sogenannten Ophiten; jedenfalls verräth das zu Grunde liegende System den Typus der älteren syrischen Gnosis [2]), der auch in anderen gnostischen Acten, insbesondere in den Acten des Thomas, unverkennbar hindurchblickt.

Mit dem gnostischen Ursprunge der Acten stimmt auch der darin anzutreffende Gebrauch apokryphischer Schriften überein. Neben einigen anderen, ihrem Ursprunge nach nicht näher bestimmten Sprüchen begegnet uns (p. 70 B) folgendes Citat: unde dominus in mysterio dixerat: si non feceritis dexteram sicut sinistram et sinistram sicut dexteram et quae sursum sicut quae deorsum et quae ante sicut

---

[1]) Vgl. Evodius de fide contra Manichaeos c. 28 (in Augustini opp. T. VIII. append. p. 31.) Augustin. c. Faustum 32, 7 (opp. T. VIII. p. 454 ed. Benedict.) Alexander Lycopolit. c. Manich. bei Combefis. Auctarium Novissimum T. II. p. 5 C und dazu Baur, das manichäische Religionssystem S. 74 flg. 395 ff. Matter, Geschichte des Gnosticismus, deutsch von Dörner II. S. 243.

[2]) Vgl. dazu meine Abhandlung über die ophitischen Systeme in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863 S. 410 ff. 1864 S. 37 ff.

Digitized by Google

quae retro, non cognoscetis regnum dei. Offenbar ist diese Stelle aus dem von verschiedenen gnostischen Parteien mit Vorliebe gebrauchten Evangelium der Aegypter entlehnt, vgl. dazu die verwandten Sprüche bei Clemens von Alexandrien (Strom. III, 13 p. 552 Potter) und in dem sogenannten zweiten Briefe des römischen Clemens an die Korinther (Clem. Rom. ep. II, 12) [1].

Was nun das Verhältniss dieser gnostischen passio Petri et Pauli zu den früher besprochenen katholischen Acten betrifft, so ist die Verwandtschaft beider Schriftstücke nicht zu verkennen. Der Sagenstoff ist wesentlich derselbe; nur erscheint er bei Pseudo-Linus weiter ausgeschmückt und den eigenthümlich gnostischen Anschauungen dienstbar gemacht. Allerdings lässt nur die passio Petri eine Vergleichung mit den katholischen Acten zu, und auch diese berührt sich nur mit dem Schlusse der Acten, der das Martyrium des Apostels berichtet. Da die Kämpfe des Petrus mit dem Magier für die Darstellung bei Pseudo-Linus bereits der Vergangenheit angehören, so liegt auch das Verhör vor Nero und Simons verunglückter Flugversuch nicht mehr im Bereiche seiner Erzählung. In Folge dessen erscheint auch hier die Hinrichtung des Petrus anders als in den katholischen Acten motivirt. Sie erfolgt nicht auf Befehl des Kaisers selbst, zur Strafe für den von Petrus verursachten Sturz des Magiers, sondern auf Befehl des Präfecten Agrippa, dessen Beischläferinnen durch die Predigt des Apostels bestimmt worden sind, den geschlechtlichen Umgang mit ihm aufzugeben. Doch blickt die ältere Darstellung auch hier noch hindurch. Denn einerseits ist es Nero, der den Apostel vorher hat in's Gefängniss werfen lassen; andererseits wird erzählt, der Kaiser sei über die ohne seinen Befehl erfolgte Kreuzigung des Petrus heftig ergrimmt, nicht

[1]) Auch einige weitere Citate scheinen aus apokryphischen Quellen zu stammen. So p. 70 B: Unde et Spiritus dicit: Christus est verbum et vox dei. Vgl. dazu Orig. de principiis I, 2, 3: unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia hic est verbum animal vivens. p. 72 D: non est enim impiis pax, dicit dominus. p. 72 E: impletum est in illis quod dictum est verbis sanctissimis: Similes illis inquit fiant qui faciunt ea

Digitized by Google

etwa, weil er denselben zu schonen beabsichtigte, sondern weil er ihm, um den Tod des Magiers Simon an ihm zu rächen, noch weit ärgere Qualen zugedacht hatte.

Im Vergleiche mit der Darstellung bei Pseudo-Linus tragen die katholischen Acten noch in ihrer gegenwärtigen Gestalt ein ungleich nüchterneres Gepräge. Auch abgesehen von der eigenthümlich gnostischen Scenerie, deren schon früher gedacht wurde, den gehäuften Wundern, Visionen u. s. w. charakterisirt sich die Erzählung bei Pseudo-Linus vielfach als eine künstliche Ueberbietung der älteren Tradition. Während z. B. die katholischen Acten in dem Verhöre vor Nero uns das Bild einer regelmässigen Gerichtsverhandlung entrollen, in welcher der Kaiser wie ein ordentlicher Richter den Parteien gegenüber eine ruhige, möglichst unbefangene Haltung bewahrt, werden hier Nero und Agrippa ganz nach der beliebten Wütherichsschablone gemalt, die wohl der aufgeregten frommen Phantasie, aber nicht der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit entspricht. Waren dergleichen, dem verderbten Zeitgeschmacke ganz genehme Schilderungen einmal in Umlauf gesetzt, so konnte ihnen der allgemeine Beifall kaum fehlen; es leuchtet aber ein, dass eine Rückbildung derselben in eine schlichtere, natürlichere Darstellung, wie solche in den katholischen Acten vorliegt, nicht mehr möglich war. Im Gegentheile trug man aus den gnostischen Büchern allerlei mährchenhaften Stoff nachträglich in die ältere Erzählung hinüber, wie sich dies auch in dem gegenwärtigen Texte der katholischen Acten noch nachweisen lässt.

Von dem Personal, welches uns in den gnostischen Acten begegnet, erscheinen der Präfect Agrippa, die Agrippina, verschiedene durch Paulus bekehrte Soldaten und Palastbeamte, der angebliche Petrusschüler Marcellus, welcher den Leichnam seines Lehrers begräbt, desgleichen die Frau, welche dem Paulus auf dessen Todeswege ihren Schleier leiht, auch in den katholischen Acten des Petrus und Paulus und sonst in der katholischen Tradition. Unzweifelhaft wurden sie aus den gnostischen Acten herübergenommen und für die katholische Legende annectirt. Die Namen schwanken zum Theil, und hie und da mag gegenüber unserem in sehr später Re-

Digitized by Google

daction erhaltenen Linus die anderweite Ueberlieferung das relativ Ursprüngliche bewahrt haben. So wird es wohl auf Rechnung des späteren Ueberarbeiters kommen, wenn dem Stadtpräfecten Agrippa statt einer rechtmässigen Gattin Agrippina vier Beischläferinnen beigelegt werden, von denen die erste ebenfalls Agrippina heisst; wenigstens weisen die Namen Eucharia und Euphemia schwerlich auf frühere Zeit als das vierte oder fünfte Jahrhundert, in welcher Zeit die ältere Bedeutung der lateinischen Gentilnamen abhanden gekommen war und die für dieselben üblichen Formen in völlig unclassischer Weise zur Bildung griechischer Namen verwandt wurden. Auch der Name des Soldaten Martinianus ist zwar ursprünglich lateinisch, aber mit ähnlicher Verkennung des lateinischen Gentilnamens gebildet. Hier und anderwärts zeigen sich bei Pseudo-Linus Spuren einer weit späteren Hand. Die älteste Form der gnostischen Erzählung ist die in einem Zusatze zu den katholischen Acten des Petrus und Paulus (c. 31) erhaltene, dass Livia, die Gemahlin des Kaisers, und Agrippina, die Gattin des Präfecten (oder wie es dort heisst des „Eparchen") Agrippa, ihren Ehemännern auf Betrieb des Petrus die eheliche Pflicht verweigern. Bei der Herübernahme in die katholische Tradition beseitigte man diesen ächt gnostischen Zug häufig als anstössig und setzte die Ehefrauen zu Concubinen herab, wodurch das Bedenken gehoben war. In dem vorliegenden Falle hat sich der katholische Redactor des Pseudo-Linus begnügt, dies mit der Agrippina zu thun, während die anderweiten Beispiele, in welchen Gattinnen sich dem Ehebett ihrer Männer entzogen haben sollen, ebenso unberührt bleiben, wie in dem Zusatze zu den katholischen Acten die Matronenwürde der Livia und der Agrippina. Vielleicht waren schon in der Urgestalt der gnostischen Erzählung neben der Ehefrau des Agrippa mehrere Concubinen desselben erwähnt, so dass der Redactor hier nur die Namen für die letzteren zu erfinden und die Agrippina mit ihnen in eine Reihe zu stellen brauchte; wenigstens erklärt es sich so am einfachsten, dass er nur hier, und nicht auch bei der Xandippe und den Senatorenfrauen änderte. — Die Namen Agrippa, Agrippina, Livia, Marcellus führen uns

Digitized by Google

in die Zeit des augusteischen Kaiserhauses, aus welcher freilich nur sehr dunkle Erinnerungen noch übrig sein konnten, als man es wagen durfte, die Gemahlin des Augustus dem Nero, die des Claudius dem Agrippa zuzuschreiben. Hinter dem Präfecten Agrippa wird der bekannte Sieger von Actium, des Augustus alter ego M. Vipsanius Agrippa verborgen sein, hinter Agrippina wohl nicht seine Tochter, die Gemahlin des Germanicus, sondern wahrscheinlicher seine Enkelin, die berüchtigte Gemahlin des Claudius und Mutter des Nero. Marcellus wird als „der Sohn des Präfecten Marcus" bezeichnet, sein Vater soll also M. Marcellus gewesen sein, der Schwiegersohn und Neffe des Augustus. So komisch es sich auch ausnimmt, dass Pseudo-Linus den noch unter Augustus verstorbenen Agrippa als Hauptgegner des Petrus anführt, oder gar eine Agrippina durch den Apostel zur Keuschheit bekehrt werden lässt, so lehrt doch schon die Zusammenstellung der Namen, dass das Personal der Fabel wirklich nirgends andersher als aus der Geschichte des augusteischen Hauses entlehnt ist. Wenn uns ganz dasselbe Personal auch in dem gegenwärtigen Texte der katholischen Acten begegnet, so wurde schon früher bemerkt, dass es in diesen nicht ursprüuglich sein kann: die betreffenden Abschnitte (c. 31. 79. 84) sind vielmehr spätere Zuthaten.

Sieht man von diesen und einigen anderweiten Einschiebseln der katholischen Acten ab, so erweisen dieselben sich im Vergleiche mit Pseudo-Linus als relativ ursprünglicher. Ein Beispiel hierfür bietet die Erzählung von dem Martertode des Petrus. Die Kreuzigung mit den Füssen nach Oben findet sich bei Pseudo-Linus ebenso wie in den katholischen Acten, wird aber dort im Sinne der gnostischen Dogmatik symbolisch gedeutet. Das ursprüngliche Motiv, dass Petrus sich einfach aus Demuth weigert, in derselben Weise wie sein Meister gekreuzigt zu werden, ist auch dem Pseudo-Linus noch wohlbekannt: non enim decet, lässt er (p. 69 F G) den Apostel sagen, me servum ultimum ita crucifigi ut dominus universitatis pro salute totius mundi est crucifixus, quem passione mea constat glorificari (vgl. acta Petri et Pauli c. 81: *οὐ γάρ εἰμι ἄξιος ὡς ὁ κύριός μου σταυρωθῆναι*). Aber die

Digitized by Google

symbolische Bedeutung, welche die Gnostiker in dem Geheimnisse des Kreuzes, d. h. in der aufrechten Kreuzigung und ihrem Gegenstücke, der Kreuzigung mit den Füssen nach Oben fanden, tritt sofort als zweites Motiv daneben: et etiam, ut mysterium crucis intento vultu semper possim conspicere etc.

Eine ganz ähnliche Umbildung bemerken wir in der Geschichte von der Flucht des Petrus und von der Christusvision, die ihn zur Umkehr bewegt. Der älteste Text der katholischen Acten, wie ihn die venetianer Handschrift bewahrt, erzählt (c. 82): Als Petrus durch die Bitten der Brüder bewogen entweicht, begegnet ihm der Herr. Petrus fällt auf die Kniee und spricht: „Herr wo gehst du hin?“ worauf die Antwort folgt: „Nach Rom um mich (abermals, wie der Text bei Origenes lautet) kreuzigen zu lassen.“ Petrus sagt wieder: „Herr bist du nicht schon einmal gekreuzigt worden?“ Da erwidert ihm Christus: „Ich sah dich dem Tode entfliehn und will an deiner Statt mich kreuzigen lassen“ (*εἶδόν σε φεύγοντα τὸν θάνατον, καὶ θέλω ὑπέρ σου σταυρωθῆναι*). Petrus ruft: „Herr ich gehe und erfülle deinen Auftrag“ und vernimmt dafür das Trostwort: „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir.“ Das Motiv der Sagenbildung ist hier noch völlig durchsichtig. Der berühmte Spruch: „Ich gehe nach Rom um mich abermals kreuzigen zu lassen“ soll einfach den von Feigheit überwältigten Petrus dadurch beschämen, dass Christus selbst was der Jünger verweigert, an dessen Statt übernehmen will. Dieser charakteristische Zug ist in dem gewöhnlichen Texte (in den pariser Handschriften und in der lateinischen Uebersetzung) schon verwischt. Christus spricht hier zu Petrus: „Folge mir (*ἀκολούθει μοι*), denn ich gehe nach Rom um mich abermals kreuzigen zu lassen“, welchem Befehle der Jünger auch unverweilt nachkommt. Die gnostischen Acten kennen zwar den Befehl „Folge mir“ noch nicht, bilden aber die Erzählung in ihrer Art weiter fort, indem sie die Worte Christi nicht auf eine Kreuzigung desselben an des Apostels Statt, sondern auf ein Gekreuzigtwerden des Meisters in dem Jünger beziehen und mit dem tiefsinnigen, aber hier sicher nicht ursprünglichen Gedanken in Verbindung setzen, dass alles Leiden der Erwählten ein Leiden Christi in ihnen

Digitized by Google

sei[1]). Hierdurch ist zugleich das Wort des Petrus: „Herr ich will umkehren und dir folgen“ motivirt, während das *ἀκολούθει μοι* im gewöhnlichen Texte der katholischen Acten zusammenhangslos dasteht. Ohne Zweifel hat aber Pseudo-Linus den ursprünglichen Text der acta Petri vor sich gehabt und nur weiter ausgemalt.

Auch dies gehört zur weiteren Ausbildung der Sage, dass der Aufenthalt des Petrus im Kerker bei Pseudo-Linus ausführlich erzählt wird. Hier bekehrt er durch seine Predigt die beiden Soldaten, die mit seiner Bewachung betraut sind. Die Kerkerhaft setzen auch die katholischen Acten voraus (c. 78) und wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, so ist doch auch hier die Flucht des Apostels als Flucht aus dem Kerker zu denken. Dagegen weiss Pseudo-Linus von einer längeren Haft des Petrus zu berichten, die solange dauert, dass die Vermuthung entsteht, der Kaiser habe seinen Gefangenen völlig vergessen. Während des Aufenthalts im Kerker verkehrt der Apostel ungehindert mit Marcellus, den von ihm bekehrten Frauen und zahlreichen Gläubigen, Witwen, Waisen und Greisen. Der Ort des Gefängnisses ist dagegen noch nicht näher bezeichnet, ebensowenig wie die Dauer der Haft. Erst die weiter unten zu besprechenden Acten des Processus und Martinianus nennen ausdrücklich den mamertinischen Kerker, der schon zur Zeit der Republik zum Staatsgefängnisse diente, und bestimmen die Dauer der Haft auf neun Monate. Die Ketten, welche der Apostel im mamertinischen Kerker getragen haben soll, werden bei Pseudo-Linus (p. 67 G) nun beiläufig erwähnt. Die spätere Sage, welche uns zuerst in den Acten Alexanders (Acta SS. Mai T. I p. 371 sqq.) begegnet, weiss auch von ihnen Wunderdinge zu erzählen. Nach der seit Mitte des 5. Jahrhunderts aufgekommenen Tradition hätten sich diese römischen Ketten des Petrus mit den durch die Kaiserin Eudoxia nach Rom gebrachten jerusalemischen zu einem untrennbaren Ganzen wunderbar vereinigt, und Papst Sixtus III. habe darauf die vereinigte Kette in der

---

[1]) *Μὴ χαλεπαίνετε πρὸς αὐτόν· ὑπηρέτης γάρ ἐστι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ τοῦ σατανᾶ. ἐμὲ γὰρ δεῖ τὴν τοῦ κυρίου μου πρόσταξιν ἐκπληρῶσαι.*

Digitized by Google

von ihm (440 u. Z.) erbauten Kirche S. Petri ad vincula aufbewahrt[1]). Diese Kirche, früher auch titulus Eudoxiae genannt, ist die durch Michel Angelo's Moses berühmte Kirche San Pietro in vincoli auf dem Esquilin, nicht zu verwechseln mit San Pietro in carcere, dem mamertinischen Kerker am Fusse des Capitols.

Auch sonst lassen sich Berührungen mit den katholischen Acten erkennen. Die Richtstätte des Petrus ist nach beiden Erzählungen die Naumachie auf dem Vatican (acta Petri et Pauli c. 84. Pseudo-Linus p. 69 C: ad locum qui appellatur Naumachia, iuxta Obeliscum Neronis in monte), eine sonst nirgends wiederkehrende Angabe. Nach beiden Erzählungen ferner erregt, als Petrus gekreuzigt wird, das Volk einen Tumult, wird aber vom Apostel gemahnt, seinen Märtyrtod nicht zu verhindern. Nach dem venetianischen Texte spricht Petrus zum Volke, welches den Nero umbringen will: „Zürnet ihm nicht, denn er ist ein Diener seines Vaters, des Satan: denn ich muss den Befehl meines Herrn vollbringen" (c. 82)[2]). Dann erzählt er die nächtliche Christusvision, in welcher ihm der Befehl geworden ist, dem Tode nicht zu entfliehen und fährt dann fort „Darum Kinder, hindert meinen Weg nicht: denn schon gehen meine Füsse den

[1]) Vgl. meine Abhandlung über die Acten Alexanders und die Kettenfeier des Petrus, Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1871 S. 134 ff. Die Kette wird in der Sacristei der Kirche ad vincula Petri in einem Schrein mit reliefirter Bronzethüre von Pollajuolo (1474) aufbewahrt und alljährlich am Tage der Kettenfeier (1. August) den Gläubigen gezeigt. Der Festtag (Feragosto d. h. feriae Augusti im Volksmunde genannt), trägt seinen Namen von den seit den Zeiten des Kaisers Augustus an den Kalenden des Sextilis durch einen Senatsbeschluss eingesetzten Ferien, zum Andenken an die an diesem Tage durch Augustus erfolgte Einnahme von Alexandrien, welche den vieljährigen Bürgerkrieg beendigte. Nach Beda feierte das römische Volk diesen Tag bekränzt, mit Spielen und Gastmählern. Dies ist die in meiner angeführten Abhandlung (S. 132) erwähnte heidnische Augustusfeier, welche Sixtus III. durch Einführung der Kettenfeier Petri verdrängt haben soll. Reste der alten Feier haben sich aber noch sehr lange erhalten, und noch heute pflegen Dienstboten und arme Leute sich zu Feragosto Trinkgelder zu erbetteln (vgl. Platner und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom, III, 2, S. 235 flg).

[2]) *μὴ χαλεπαίνετε πρὸς αὐτόν· ὑπηρέτης γάρ ἐστι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ του σατανᾶ. ἐμὲ γὰρ δεῖ τὴν τοῦ κυρίου μου πρόσταξιν ἐκπληρῶσαι.*

Digitized by Google

Weg zum Himmel.“ In den gnostischen Acten (p. 69 CD) wüthet das Volk gegen Agrippa, Petrus aber mahnt es, seinen Weg zu Gott nicht zu hindern und sich gegen den Agrippa, als welcher nicht im eignen Namen, sondern auf Antrieb des Teufels handle, nicht zu ereifern [1]). Auch hier hat Pseudo-Linus die ältere Erzählung weiter ausgeführt. Und dasselbe ist schliesslich auch bei dem letzten Gebete des Petrus am Kreuze der Fall. Hier lautet der katholische Text (acta Petri et Pauli c. 83): „Ich danke dir, guter Hirt, dass die Schafe, die du mir anvertraut hast, mit mir leiden: ich bitte nur, dass sie mit mir Antheil haben mögen in deinem Reich. Ich befehle dir die Schafe, die du mir anvertraut hast, damit sie nicht merken, dass sie ohne mich sind, weil sie dich zum Leiter haben, durch den ich diese Heerde zu leiten vermochte“ [2]). Ganz ähnlich betet Petrus bei Pseudo-Linus (p. 70 D): „Dieses (was du uns verheissen hast, was kein Auge gesehn, kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist) bewahre deinen Knechten, dies verleihe und schenke ihnen, weil du der ewige und höchst gütige Hirt bist, der wahre Sohn Gottes. Dir befehle ich die Schafe, die du mir übergeben hast. Du versammle sie in deinen Schafstall und bewahre sie, weil du Thür, Schafstall und Thürhüter bist, du Weide und ewige Erquickung“ [3]). Auch

---

[1]) nolite revocare euntem ad Dominum, nolite impedire properantem ad Christum. State ergo quieti, gaudentes et laeti, ut hostiam meam cum hilaritate Domino offeram . . . nolite obsecro vos fratres oblationem meam impedire. Nolite versus Agrippam saevire et amaro animo in eum esse. Ille enim minister est alienae operationis. Nam damnationis meae secundum corporis qualitatem diabolus auctor est, dominica abutens permissione.

[2]) cod. E: *εὐχαριστῶ σοι, ἀγαθὲ ποιμήν, ὅτι τὰ πρόβατα ἅ ἐπίστευσάς μοι, συμπάσχουσί μοι· αἰτῶ οὖν ἵνα σὺν ἐμοὶ μερίδα ἔχωσιν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.* Die folgenden Worte sind nur lateinisch erhalten: commendo tibi oves quas mihi credidisti ut non sentiant se sine me esse, quia te habent rectorem, per quem ego gregem hunc regere potui.

[3]) haec custodi servis tuis, haec tribue atque largire, quia tu es pastor aeternus et summe bonus, verus filius Dei. Tibi commendo oves, quas tradidisti mihi. Tu eas in ovile tuum aggrega et conserva, quia tu ostium, ovile et ostiarius, tu pascua et aeterna refectio.

Digitized by Google

an dieser Stelle kann über die Abhängigkeit der gnostischen Acten kein Zweifel aufkommen, zumal wenn man die Umgebung beachtet, in welcher die mitgetheilten Worte sich finden.

Die Ursprünglichkeit der katholischen Acten gegenüber unserm Pseudo-Linus ist aber nur relativ. Einer directen Benutzung der ersteren durch letzteren steht vielmehr der Umstand entgegen, dass dieser die Passion des Petrus noch völlig getrennt von der des Paulus behandelt. Weder bei den Kämpfen des Petrus mit Simon, noch bei der römischen Predigt, noch endlich bei dem Märtyrertode des Apostelfürsten ist Paulus betheiligt. Die Passionsgeschichte des Heidenapostels wird vielmehr völlig von der des Petrus getrennt: nach der Voraussetzung des Legendenschreibers kommt jener offenbar erst nach der Kreuzigung seines grossen Mitapostels nach Rom und wird dort von seinen speciellen Schülern, dem Lukas und Titus, die ihm von Galatien und Dalmatien aus vorangereist sind, erwartet. Es bezieht sich ohne Zweifel auf die unsern gnostischen Acten zu Grunde liegende Darstellung, wenn nach einer Notiz bei dem römischen Bischofe Gelasius (de libris recipiendis II, 2) grade die „Häretiker" den gleichzeitigen Martertod des Petrus und Paulus bestritten. Wie verbreitet aber die aus Pseudo-Linus stammende Ueberlieferung war, beweisen die zahlreichen Stellen bei Kirchenvätern, welche die beiden Apostel zwar an demselben Tage, aber nicht in demselben Jahre gestorben sein lassen [1]). Die Identität des Todestags (29. Juni) setzt natürlich bereits die katholische Tradition voraus, welche sich frühestens gegen Ende des 3. Jahrhunderts fixirt haben kann;

[1]) Prudentius περὶ στεφανῶν hymn. 12. Arator acta apost. lib. II. zu Ende, in Bibl. Patr. Maxima X, 141. Gregor. Turon. glor. martyr. 1, 29. Pseudo-Augustin sermo 205 append. (Opp. ed. Benedict. T. V. P. II p. 339). Nilus apud Photium bibl. cod. 276. Malala chron. p. 331 ed Oxon. Georg. Hamartolos ed. Muralt p. 278 sq. Cedrenus hist. compend. p. 372. ed. Bonn. Pseudo-Abdias histor. apost. II, 8. Martyrologium Petri et Pauli in den Actis SS. Jun. Tom. V. p. 423. Vgl. auch Baxmann, dass die Apostel Petrus und Paulus nicht am 29. Juni gemartert sind. Gütersloh 1867, S. 10 flg.

Digitized by Google

die Verschiedenheit des Todesjahrs aber führt eben auf eine Darstellung zurück, welche die Passionsgeschichten beider Apostel noch völlig getrennt behandelte.

Woher nun Pseudo-Linus seine Nachrichten über die Passion des Paulus geschöpft habe, muss dahingestellt bleiben. Wenn man absieht von der Geschichte mit dem Schleier der Plautilla, die in etwas andrer Gestalt in einige Texte der katholischen Acten Eingang fand, so fehlt es zwischen den auf Paulus bezüglichen Stücken in diesen und der passio Pauli des Pseudo-Linus an allen Berührungspunkten. Vermuthlich ist die gnostische Erzählung eine völlig selbständige Dichtung, der von älteren Traditionen wenig mehr als die Enthauptung des Apostels unter Nero und einige der Apostelgeschichte und den paulinisehen Briefen entnommene zerstreute Notizen zu Grunde liegen. Das hier dem Nero zugeschriebene Christenedict (p. 71 H) scheint nicht blos nach dem Muster des bekannten Briefes Trajans an Plinius, sondern auch nach dem angeblichen Rescripte Hadrians an Minucius Fundanus (bei Justin. hinter Apol. I, 68) erdichtet zu sein [1]). Aus dem Jünglinge Eutychos zu Troas, der während einer längeren Rede des Paulus einschläft, vom dritten Stock herabstürzt und todt bleibt, von dem Apostel aber wieder erweckt wird (Act. 20, 9 flg.) ist hier ein Mundschenk des Nero, Namens Patroklus geworden. Noch ärger ist die Confusion, welche in der Angabe zu Tage tritt, dass Lukas aus Galatien, Titus aus Dalmatien dem Paulus nach Rom vorangereist seien. Zu Grunde liegt natürlich die Stelle 2 Tim. 4, 10 flg. (*Κρήσκης εἰς Γαλατίαν, Τίτος εἰς Δαλματίαν, Λουκᾶς ἐστὶ μόνος μετ' ἐμοῦ*). Die Notiz des Philipperbriefes ferner von den Gläubigen *ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* (Phil. 4, 22) bildet hier gleichsam das Thema für die Erzählung von zahlreichen Personen aus dem kaiserlichen Hause (de domo Caesaris), die durch Paulus bekehrt worden sein sollen. Unter den Bekehrten befindet sich auch der Lehrer des Kaisers, welcher in

---

[1]) aliud edictum proposuit, ut nemo auderet contingere Christianos nec quidquam eis molestiae inferre, donec relatio plenissimae cognitionis ex delatione cuiusque referretur ad Caesarem.

Digitized by Google

Paulus göttliche Weisheit erkennt und sich mit ihm durch so innige Freundschaft verbindet, dass er seinen Umgang nicht mehr entbehren kann und wenn er an mündlicher Unterredung verhindert ist, durch häufigen Briefwechsel mit ihm verkehrt [1]). Offenbar nimmt diese Stelle auf den fabelhaften Briefwechsel zwischen Paulus und dem Philosophen Seneca Bezug, den wir noch jetzt besitzen [2]) und der schon dem Hieronymus (catal. viror. illustr. c. 22) und dem Augustinus (epist. 153 ad Macedon. Opp. T. II p. 529 ed. Benedict.) bekannt war. Die umgekehrte Annahme des Baronius (annales ad ann. 66 n. 13) und Andrer, dass die Stelle bei Pseudo-Linus erst zur Erdichtung dieses Briefwechsels den Anlass gegeben, scheitert schon daran, dass einige von Pseudo-Linus gebrauchte Ausdrücke wahrscheinlich auf den Inhalt des Briefwechsels zurückweisen [3]). Ueberdies ist wenigstens die uns vorliegende katholische Recension der passio Petri et Pauli nachhieronymianisch, während die Briefe, deren allgemeine Verbreitung Hieronymus für seine Zeit bezeugt (leguntur a plurimis) spätestens im 4. Jahrhundert entstanden sein können, vermuthlich aber noch weit älter sind.

Der Zusammenhang der passio Pauli mit der passio Petri ist noch in dem gegenwärtigen Texte ein sehr äusserlicher. Nirgends nimmt die eine Schrift auf den Inhalt der andern Bezug. Aus unsern katholischen Acten ist keine von beiden

---

[1]) p. 70 H: concursus de domo Caesaris fiebat ad eum .. sed et institutor Imperatoris adeo fuit illi amicitia copulatus, videns in eo divinam scientiam, ut se a colloquio illius temperare vix posset, quominus si ore ad os illum alloqui non valeret, frequentibus datis et acceptis epistolis, ipsius dulcedine et amicabili colloquio atque consilio frueretur. Vgl. p. 71 A: Disputabat siquidem cum ethnicorum philosophis et revincebat eos; unde et plurimi eius magisterio manus dabant. Nam et scripta illius quidam magister Caesaris coram illo relegit et in cunctis admiralem reddidit.

[2]) abgedruckt bei Fabricius cod. apocr. N. T. Tom. II. p. 892—904.

[3]) Vgl. epistola VII: Spiritus enim sanctus in te et supra te excelsos et sublimiores valdeque venerabiles sensus exprimit. Zu den freundschaftlichen Gefühlen des Seneca für Paulus vgl. die öftere Anrede mi Paule carissime, zu der Sehnsucht des Philosophen nach dem persönlichen Umgange des Apostels epist. I. III, V.

Digitized by Google

geschöpft. Die Quelle der passio Petri kann vielmehr keine andre sein, als die alten ebionitischen Acten des Petrus, welche uns also in den katholischen und in den gnostischen Acten in zwei verschiedenen, von einander unabhängigen Bearbeitungen vorliegen. Nur hierdurch erklären sich neben der durchgreifenden Verschiedenheit, welche die vollständige Trennung der Schicksale des Petrus und des Paulus bei Pseudo-Linus begründet, die daneben wieder sich findenden Berührungen beider Schriften. Das einzige Bedenken, welches dieser Annahme entgegensteht, liegt in dem Umstande, dass auch Pseudo-Linus den römischen Aufenthalt des Petrus nicht in die Zeit des Claudius, sondern bereits in die des Nero verlegt. Indessen erledigt sich dasselbe einfach durch die Erwägung, dass der gnostische Verfasser schon unter dem Einflusse der seit Ende des zweiten Jahrhunderts allgemein verbreiteten Tradition über die Zeit des römischen Wirkens beider Apostel schrieb.

In der gegenwärtigen Gestalt sind die gnostischen Acten, wie schon mehrfach bemerkt wurde, nur in einer katholischen Ueberarbeitung, die jedoch nicht sehr tief eingegriffen haben kann, erhalten. Die Benutzung der Vulgata, nach welcher die meisten angeführten Schriftstellen conformirt sind, zeigt, dass diese Redaction nicht älter sein kann, als die ersten Decennien des 5. Jahrhunderts. Aber schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts finden sich Erzählungen, welche den gnostischen Acten ihren Ursprung verdanken, als gute Beute im Besitze der Katholiken.

Der erste zuverlässige Zeuge hierfür ist Ambrosius von Mailand († 397). Derselbe erzählt in der Rede wider Auxentius die Geschichte von der Flucht und Umkehr des Petrus wesentlich übereinstimmend mit der Fassung bei Pseudo-Linus [1]). Die Worte Jesu an den fliehenden Petrus werden

[1]) Sermo de basilicis non tradendis hæreticis contra Auxentium Opp. ed. Paris. 1642. Tom. V. p. 99 KL: idem Petrus postea victo Simone cum praecepta Dei populo seminaret, doceret castimonium, excitavit animos gentilium: quibus eum quaerentibus, Christianae animae deprecatae sunt, ut paulisper cederet. Et quamvis esset cupidus passionis, tamen contemplatione populi inflexus est. Rogabatur enim, ut ad instituendum et

hier ebenso wie in den gnostischen Acten von einer Kreuzigung des Herrn in dem Jünger gedeutet und ebenso werden die nur bei Pseudo-Linus erzählten näheren Umstände der Passion des Apostels vorausgesetzt: die längere Wirksamkeit des Petrus in Rom nach der Besiegung des Magiers und die besonders hervorgehobene Ermahnung zur Keuschheit (vgl. Pseudo-Linus p. 67 F G, abweichend von acta Petri et Pauli c. 78 sq.), sein Verlangen zu sterben und die Bitten des Christenvolks (vgl. Pseudo-Linus p. 68 C—G), seine Rückkehr und der Bericht über die Vision an die Brüder, worauf sofort die Abführung zum Tode folgt (p. 68 H — 69 A). In einer andern, ebenfalls dem Ambrosius zugeschriebenen Homilie auf die beiden Apostel Petrus und Paulus findet sich ferner die der passio Pauli (p. 73 C) entnommene Angabe, dass aus den Nacken des Paulus, als er den Todesstreich empfing, eine Milchwelle statt des Blutes hervorströmte [1]). Doch ist die Aechtheit dieser Homilie, die sich übrigens auch unter den Sermonen Augustins findet [2]), zweifelhaft (vgl. Tillémont mémoires I, 613). Dieselbe Erzählung liest man auch in einer angeblichen Homilie des Chrysostomos, deren Aechtheit jedoch ebenfalls zu bestreiten ist (Tillémont a. a. O. I, 569 [3]).

Einen festern Halt als diese zweifelhaften Schriften gewährt, was Chrysostomos († 407) von der durch Paulus zur Keuschheit zurückgeführten Concubine des Nero (adv. vitup. vitae monast. 1, 3. hom. 46 in acta app.), von der Bekehrung

---

confirmandum populum se reservaret. Quid multa? Nocte muro egredi coepit et videns sibi in porta Christum occurrere urbemque ingredi ait: Domine quo vadis? Respondit Christus: Venio Romam iterum crucifigi. Intellexit Petrus ad suam crucem divinum pertinere responsum. Christus enim non poterat iterum crucifigi . . . . Intellexit ergo Petrus, quod iterum Christus crucifigendus esset in servulo. Itaque sponte remeavit, interrogantibus Christianis responsum reddidit, statimque correptus per crucem suam honorificavit Dominum Jesum.

[1]) sermo II in Petr. et Paul. Tom. V p. 138 F: de Pauli vero cervice, cum eam persecutor gladio percussisset, dicitur fluxisse lactis magis unda quam sanguinis.

[2]) sermo 201 in append. Opp. T. V. P. II 334 ed. Benedict.

[3]) Pseudo-Chrysostom. oratio in principes apostolorum in Opp. Chrysostom. ed. Montfaucon T. VIII p. 10 appendicis.

Digitized by Google

des Mundschenken des Kaisers (hom. 10 in 2 Tim. vgl. hom. 46 in acta app.) und des „Scharfrichters“ (ad Antiochen. hom. 16, 5) durch denselben Apostel erzählt. Denn der Mundschenk (vgl. Pseudo-Linus p. 71) ist sicher, die Concubine und der Scharfrichter wahrscheinlich einer damals schon umlaufenden katholischen Bearbeitung der gnostischen Acten entnommen. Die Geschichte mit dem Scharfrichter geht sehr wahrscheinlich auf dasjenige zurück, was Pseudo-Linus (de passione Pauli p. 72 G) von den Soldaten die den Apostel zum Tode führten erzählt[1]). Dagegen ist die „Concubine“ wol nur unter katholischen Händen aus der Gemahlin des Kaisers (acta Petri et Pauli c. 31. 84), oder auch aus der Gemahlin des Agrippa entstanden, welcher vielleicht in der von Chrysostomos benutzten Erzählung bereits durch den Kaiser Nero verdrängt war[2]). Dass diese Bekehrungsgeschichte bei Pseudo-Linus nicht dem Paulus, sondern dem Petrus zugeschrieben wird, würde an sich bei der grossen Freiheit, mit welcher die Kirchenschriftsteller den Sagenstoff behandeln, wenig bedeuten. Doch zeigen die angeführten Zusätze der katholischen Acten, von denen der eine (c. 31) die Kaisern Livia durch Petrus, der andere dagegen (c. 84) dieselbe durch ihre Schwestern, die Paulusschülerin Potentiana zugleich mit mehreren Senatorenfrauen bekehrt werden lässt, dass auch hier eine ältere Tradition, die wir zuverlässig auf die gnostischen Acten zurückführen dürfen, den Ausgangspunkt für die weitere Sagenbildung darbot.

Ein weiteres Zeugniss für die frühe Benutzung der gnostischen Acten bei den Katholikern scheint eine Geschichte zu geben, welche der Verfasser des Buches Praedestinatus (haer. 86) offenbar aus einer älteren Quelle mittheilt. Hiernach

---

[1]) Vgl. auch das grössere Einschiebsel im Pariser Texte der griechischen acta Petri et Pauli c. 80. 84.

[2]) Michael Glykas chron. (p. 439 sq. ed. Bonn.) erwähnt ebenfalls die Bekehrung des Mundschenken des Nero und der *παλλακὴ αὐτοῦ ἐπέραστος*, schreibt aber hier nur den Chrysostomos aus, den er in demselben Zusammenhange für die Geschichte von der Milchwelle ausdrücklich citirt. Die Herausgeber haben aus der *παλλακὴ ἐπέραστος* eine Mannsperson Eperastus gemacht.

Digitized by Google

hätte ein angeblich tertullianistischer (d. h. montanistischer oder novatianischer) Presbyter, der von dem Gegenkaiser Maximus die Erlaubniss erhielt, ausserhalb der Stadt Gottesdienst zu halten, sich der Grabstätte zweier heiliger Märtyrer, der beiden Brüder Processus und Martinianus bemächtigt, unter dem Vorwande, dass sie Phrygier seien, und sei erst nach Besiegung des Arbogast durch Theodosius von dort wieder vertrieben worden. Ist diese Erzählung, wie es scheint, in der Hauptsache glaubwürdig, so hat man schon in den letzten Decennien des 4. Jahrhunders die aus Pseudo-Linus bekannten Soldaten Processus und Martinianus als Märtyrer verehrt. Zur Zeit Gregors des Grossen, der im Sacramentarium ihre Anrufung am 2. Juli verordnete (Opp. ed. Benedict. Tom. II, p. 114), bestand bereits eine diesen Heiligen gewidmete Kirche (Gregorii Magni in Evang. hom. II, 32. Opp. T. I p. 1586 sqq.). In der Homilie in welcher Gregor ihrer gedenkt, weiss derselbe von einer wunderbaren Erscheinung der Heiligen zu erzählen, die zur „Gothenzeit" einer frommen Matrone zu Theil geworden sein soll. Das Martyrologium Hieronymianum gedenkt ihrer zum 31. Mai. Die bei Surius und den Bollandisten (Acta SS. Jul. Tom. I p. 303 sq.) abgedruckten Acten des Processus und Martinianus nennen dagegen als Todestag derselben den 2. Juli, an welchem Tage auch nach dem Pariser Texte der acta Petri et Pauli (c. 88) die „drei" Soldaten d. h. die von Pseudo-Linus in der passio Pauli erwähnten, Longinus, Megistus und Acestus, gemartert sein sollen (vgl. auch Acta SS. Jul. Tom. I p. 305 sq.), und an demselben Tage setzen auch das kleinere römische Martyrologium, die Luccaer Handschrift des Hieronymianischen und alle Späteren ihre Natalitien an. Abgesehen von der auch in einigen Texten des Mart. Hieronym. und bei Ado wiederkehrenden Notiz des römischen Martyrologs, welches die beiden Heiligen im Coemeterium des römischen Bischofs Damasus an der Via Ardeatina bestattet sein lässt[1]), sind alle Angaben der Martyrologien bereits aus den

---

[1]) ad VI Nonas Julias: in coemeterio Damasi, Processi et Martiniani ab apostolis Petro et Paulo baptizatorum. In einigen Texten des martyrol. Hieronym. lesen wir zum 31. Mai: Romae Damasi. Processi et Martiniani

Acten geschöpft, von dem kleinen römischen und hieronymianischen an bis auf Ado, Usuard und Rhabanus, welche die Legende der Acten mehr oder minder ausführlich excerpiren. Die Verehrung der beiden Heiligen ist vermuthlich von Damasus (366—384) eingeführt, zu dessen Zeit die römische Kirche die Erinnerungon ihrer Vergangenheit mit besonderem Eifer wieder auffrischte. Die Legende selbst muss also älter sein. Die Acten des Processus und Martinianus mögen etwa aus der Zeit des Damasus stammen: ihren Stoff aber haben sie offenbar aus unserm Pseudo-Linus oder vielmehr aus dessen älterer Grundschrift entlehnt. Die beiden Soldaten werden auch hier von Petrus im Kerker bekehrt, in welchem zum Zwecke ihrer Taufe eine Quelle wunderbar hervorsprudelt. Sie sind hier als duo Magistriani Melloprincipis bezeichnet [1]). Das Wunder mit dem Quell bringt Petrus auch hier durch das Kreuzeszeichen hervor [2]); zugleich mit Processus

---

oder Damasi et militum duorum Processi et Martiniani. Ado wiederholt die Angabe des kleinen römischen Martyrologs.

[1]) Pseudo-Linus p. 68 E: sed et custodes carceris Processus et Martinianus cum reliquis magistratibus et ex officio iunctis postulabant eum dicentes etc. Acta Processi et Martiniani p. 303: erant autem iisdem beatissimis apostolis custodiendis deputati milites multi, inter quos erant duo magistriani Melloprincipis, Processus et Martinianus. Die in den Acten vorkommenden Ausdrücke magister officiorum, magistriani und Melloprinceps beweisen, dass die Acten nicht älter sein können als das 4. Jahrhundert. Der magister officiorum ist der Staats- und Reichskanzler, magistriani ist eine andere Benennung für die agentes in rebus (Feldjäger Couriere, Polizeiagenten) vgl. die notitia dignitatum, Reinesius zu Suidas s. v. *μαγιστριανός*, auch Du Frêsne im griechischen und im lateinischen Glossar unter demselben Wort und Wietersheim Geschichte der Völkerwanderung III, 90 ff. Melloprinceps ist ähnlich gebildet wie Melloproximus (*Μελλοπρόξιμος*), der Nächste nach dem proximus scriniorum, (s. Du Frêsne im griechischen Glossar), also ebenfalls eine nachconstantinische Titulatur. Hier ist derselbe Beamte gemeint, der auch als magister officiorum bezeichnet wird: der Erste nach dem princeps oder der Erste nach dem Throne.

[2]) Pseudo-Linus p. 68 F wird die Geschichte von dem Quell nur episodisch erzählt. Die Erzählung ist dem Processus und Martinianus in den Mund gelegt: nam postquam nos credentes in hac vicina custodia, fonte precibus admirabili signo crucis de rupe producto, in Sanctae Trinitatis nomine baptizasti, libere quo libuerat perrexisti. In den Acten

Digitized by Google

und Martinianus werden noch 47 Gefangene von Petrus aus dem wunderbaren Quell getauft [1]). Der Kerker wird ausdrücklich als der mamertinische bezeichnet (custodia Mamertini), der kaiserliche Beamte (magister officiorum, wie er in den Acten genannt wird), welcher den beiden Soldaten die Obhut der Gefangenen übergiebt, heisst Paulinus, während er bei Pseudo-Linus den Namen Plautinus führt. Im Vergleich mit der Darstellung des letzteren ist die Erzählung der Acten viel weiter ausgeschmückt: der Hauptunterschied aber ist der, dass hier Petrus und Paulus gemeinsam in den mamertinischen Kerker geworfen werden und gemeinsam nach beinahe neunmonatlicher Gefangenschaft auf Zureden des Processus und Martinianus entfliehen [2]). Dass die Einführung des Paulus auch hier spätere Zuthat ist, beweist freilich der Umstand, dass weder bei der Taufe der beiden Soldaten, noch bei der

---

des Processus und Martinianus sprechen Petrus und Paulus zu den beiden Soldaten: si credere velitis toto corde et animo in nomen Trinitatis, vos ipsi quoque facere poteritis quae nos facere cognovistis. Da rufen alle Mitgefangenen einmüthig Donate nobis aquam, quia siti periclitamur und erklären auf die Aufforderung des Petrus sich bereit, die Taufe anzunehmen. Nun folgt das Wunder mit dem Quell: At vero beatissimi Apostoli oraverunt deum. Oratione expleta beatus Petrus in monte Tarpejo signum crucis expressit in eadem custodia, atque eadem hora emanarunt aquae e monte: baptizatique sunt beati Processus et Martinianus a beato Petro Apostolo.

[1]) Die Acten fahren fort: hoc ut viderunt cuncti qui erant in custodia, prostraverunt se ad pedes beati Petri apostoli et baptizati sunt promiscui sexus et diversae aetatis numero quadraginta septem. Das Gedächtniss dieser 47 Getauften feiert die römische Kirche am 14. März, an welchem Tage schon die Martyrologien des Beda, Ado und Usuard ihrer gedenken, vgl. Baronius Martyrol. Roman. zum 14. März, Acta SS. Mart. Tom. II p. 343.

[2]) Pseudo-Linus p. 68 E: Domine quo vis abscede, quia imperatorem oblitum tui iam credimus. Sed iste iniquissimus Agrippa pellicum amore et intemperantia suae libidinis inflammatus, perdere te festinat. Si enim te regis iussione impeteret, Plautini viri clarissimi, cui te commendatum nos custodiendum suscepimus, de tua nece sententiam haberemus. — Acta Processi et Martiniani: Viri venerabiles non potestis ambigere, vestri iam oblitum esse Neronem, quandoquidem nonus iam mensis agitur quod estis in custodia. Rogamus itaque vos, ut eatis quocunque voletis.

Digitized by Google

Erzählung von der Flucht des Petrus und der Christuserscheinung an der Porta Appia seiner weiter gedacht wird [1]). Der Quell im mamertinischen Kerker am Fusse des Capitols wird noch heute gezeigt: aus einer Oeffnung des Gesteins sprudelt er etwa eine Elle hoch, in der Stärke von vier Fingern hervor, ohne überzuströmen oder zu versiegen [2]). Das uralte Tuffsteingewölbe, auf dessen Fussboden die Quelle entspringt, war ursprünglich ein Brunnenhaus, welches schon lange vor den Zeiten des Petrus und Paulus bestand. Dass das Wasser nicht überläuft, erklärt sich einfach daraus, dass dasselbe einen unterirdischen Abfluss hat. Den Gläubigen dünkt dies aber noch heute ein Wunder. Ueber dem ehemaligen Kerker (jetzt San Pietro in carcere) wölbt sich gegenwärtig die Kirche San Giuseppe de' Falegnani.

Das Martyrium der Heiligen Processus und Martinianus wird in dem seit der Mitte des 4. Jahrhunderts herkömmlichen Geschmacke erzählt. Nachdem sich die ausgesuchtesten Folterqualen vergeblich erwiesen, verliert der Verhörrichter, der magister officiorum Paulinus, plötzlich das linke Auge und stirbt wenige Tage darauf,

---

[1]) Uebrigens ist auch hier die Abhängigkeit der Acten von Pseudo-Linus nicht zu verkennen. Besonders bemerke man den Zug, dass nach beiden Darstellungen dem Apostel beim Gehen die Binden von dem durch die Fesseln verwundeten Beine fallen. Pseudo-Linus p. 68 G: et dum pergeret, ceciderunt ei fasciamenta ex crure demolita a compede. Die Acten des Processus und Martinianus wissen (p. 304) schon die Stätte anzugeben, wo dies geschehn: beatissimo autem Petro apostolo cuius pedem attriverant compedes ferrei, cecidit fasciola apud sepem in Via Nova oder nach anderer Lesart: tunc beatissimus Petrus dum tibiam demolitam haberet de compede ferri, cecidit ei fasciola apud sepem et sonuit in Via Nova. Nach den Acten nehmen die flüchtigen Apostel den Weg durch die Via Appia zum appischen Thor, während Pseudo-Linus einfach „das Stadtthor" ohne nähere Ortsbestimmung erwähnt. Ueberall ist hier in den Acten das Streben die Legende zu localisiren zu erkennen. Die Stelle wo Petrus die Binde verlor, war nach der Sage bei der Kirche der heiligen Nereus und Achilleus an der Via di Porta San Sebastiano.

[2]) Vgl. über den mamertinischen Kerker auch Baronius, martyrol. Roman. zum 14. März. Platner und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom III, 1 S. 259 ff.

Digitized by Google

von einem Dämon ergriffen. Auf Betrieb seines Sohnes Pompinius aber werden die beiden Heiligen als Magier von Nero zum Tode verurtheilt und durch den Stadtpräfecten Cäsarius enthauptet. Das Personal der Legende ist fabelhaft. Als Richtstätte aber wird der Aquäduct an der Via Aurelia ausserhalb der Stadtmauer bezeichnet, d. h. die nachmals von Paul V. wiederhergestellte Aqua Trajana, deren Brunnenhaus (Fontanone dell' Acqua Paola) jetzt unweit S. Pietro in Montorio steht. Auf dieselbe Oertlichkeit deutet auch die vorhin erwähnte Erzählung des Buches Praedestinatus hin; wahrscheinlich pflegte man hier seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die Reliquien der Heiligen zu zeigen. Zur Zeit Gregors des Grossen erhob sich dort über dem Grabmal der Heiligen eine Kirche. Gregor III. restaurirte sie; aber nachdem Paschalis I. die Reliquien nach St. Peter auf dem Vatican übertragen hatte, gerieth sie in Verfall und ward im 17. Jahrhunderte völlig abgebrochen. Die heiligen Gebeine werden nach den Acten von jener Matrone Lucina bestattet, welche so häufig in der Legende mit der Beisetzung heiliger Leichname in Verbindung gebracht wird. Freilich liegt die seit dem 3. Jahrhunderte als christlicher Begräbnissplatz vielbenutzte crypta Lucinae, welche den Anlass zu jener der Lucina in der Legende zugeschriebenen Rolle gab, nicht wie die Acten von dem praedium Lucinae behaupten, an der aurelischen, sondern an der appischen Strasse [1]). Da aber die Sage jene Lucina auch mit einer Translation der Gebeine des Petrus und Paulus in Verbindung bringt [2]), so lag es nahe genug, sie in die Zeit des Nero heraufzurücken und der vielgeschäftigen Matrone auch den christlichen Liebesdienst an den irdischen Ueberresten der beiden Petrusschüler zuzuschreiben.

Die Benutzung der gnostischen Acten des Petrus (und Pau-

---

[3]) Dieselbe ist neuerdings von Rossi (Roma sotterranea T. II) eingehend beschrieben worden. Dagegen haben die beiden angeblichen Coemeterien der Lucina an der Via Ostiensis und an der Via Aurelia sicher niemals existirt.

[4]) Vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 124 flg. und dazu den Text des catalogus Felicianus in der vita des Cornelius S. 275 des Anhangs meiner angeführten Schrift.

Digitized by Google

lus) im 4. Jahrhunderte geht aber auch noch aus einem andern Zeugnisse hervor, welches bei dem lateinischen Bearbeiter der Schrift des Josephus über den jüdischen Krieg, dem sogenannten Hegesippus vorliegt (de excidio Hierosolym. III, 2 ed. Weber et Caesar 1864 p. 170—173). Derselbe schrieb ums Jahr 368 und ist wahrscheinlich kein Andrer, als Ambrosius von Mailand, dem das Werk noch in Handschriften zugeschrieben wird (vgl. Cäsars Bemerkungen S. 389 ff.). Der im körnigsten Latein geschriebene Abschnitt über die beiden Apostel Petrus und Paulus erzählt von ihrer Wirksamkeit in Rom unter Nero, von den Kämpfen des Petrus mit dem beim Kaiser angesehenen Magier Simon, dessen durch das Gebet des Petrus vereiteltem Flug und tödtlichem Sturz, endlich von dem Märtyrertode beider Apostel. Von den Wundern, welche Petrus im Wettkampfe mit Simon vollbrachte, berichtet Pseudo-Hegesipp die Auferweckung eines vornehmen Jünglings, den Simon vergeblich versucht habe, durch seine Zauberkünste ins Leben zu rufen. Dieselbe Legende begegnet uns ausser bei Pseudo-Abdias (apost. histor. 1, 16 flg.), der hier nur den Pseudo-Hegesippus ausschreibt, auch in der syrischen Predigt des Petrus in der Stadt Rom (bei Cureton a. a. O. S. 35—41) und in den Acten des Nereus und Achilleus zum 12. Mai (Acta SS. Mai Tom. III. p. 9 sq.), von denen unten noch weiter die Rede sefn wird. Von der Luftfahrt des Simon berichtet Pseudo-Hegesipp, der Magier habe sie vom capitolinischen Hügel aus unternommen; darnach durch das Gebet des Petrus herabgestürzt, habe er nicht sofort den Tod gefunden, sondern die Beine gebrochen, und sei erst einige Zeit nachher zu Aricia, wohin ihn seine Anhänger geschafft hätten, verstorben. Wie früher gezeigt wurde, ist diese Darstellung, welche wesentlich ebenso auch bei Maximus von Turin († nach 465) in dem auch unter den Werken des Augustinus und des Ambrosius abgedruckten Sermon auf Petrus und Paulus wiederkehrt, im Vergleiche mit der Erzählung in den katholischen Acten die ältere. Mit Pseudo-Linus lässt dieser Bericht ebensowenig wie die vorhererwähnte Todtenerweckung eine Vergleichung zu. Dagegen stimmt nun die Erzählung Pseudo-Hegesipps von der Flucht

Digitized by Google

und reumüthigen Rückkehr des Petrus mit Pseudo-Linus fast wörtlich überein [1]).

Pseudo-Hegesipp:	Pseudo-Linus:
ubi ventum est ad portam, videt sibi Christum occurrere, et adorans eum dicit: Domine quo vadis? dicit ei Christus: iterum venio crucifigi. Intellexit Petrus de sua dictum passione quod in eo passurus Christus videretur, qui patitur in singulis, non utique corporis dolore, sed quadam misericordiae compassione aut gloriae celebritate.	ut autem portam civitatis voluit egredi, videt sibi Christum occurrere, et adorans eum ait Domine quo vadis? respondit ei Christus: Romam venio iterum crucifigi. . . . et post haec rediens in se ipsum intellexit de sua dictum passione quod in eo dominus esset passurus, qui patitur in electis misericordiae compassione et glorificationis celebritate.

Wenn hier nicht ein Bericht unmittelbar aus dem andern geschöpft ist, so sind beide aus gemeinsamer Quelle geflossen. Die grössere Ursprünglichkeit des Textes bei Pseudo-Linus aber erhellt schon aus dessen früher besprochenem gnostischen Charakter, während die Erzählung bei Pseudo-Hegesipp sonst keine Spur von gnostischen Einflüssen verräth.

Dieselbe literarische Verwandtschaft lässt sich aber noch weiter verfolgen. Man vergleiche das, was beide Berichterstatter von der Trauer Nero's um Simon erzählen.

Pseudo-Hegesipp p. 171:	Pseudo-Linus p. 70 F:
summum apud eum tenebat amicitiae locum, quandoquidem etiam praesulem suae salutis vitaeque custodem artitrabatur. p. 172: quo comperto deceptum se Nero et destitutum dolens tanti casu amici, sublatumque sibi virum utilem et necessarium reipublicae indignatus quaerere coepit causas quibus Petrum occideret.	querebatur enim (Nero) se ipsius (Petri) praestigiis desolatum a Simone suae salutis praesule et dolebat pro tanti casu amici, qui sibi et reipublicae commoda praestabat innumera.

Wenn hier Pseudo-Hegesippus Original wäre, so müsste man annehmen, dass Pseudo-Linus die bei beiden überein-

[1]) Vgl. auch das oben S. 134 flg. angeführte Citat aus Ambrosius, dessen Worte theilweise noch näher an Pseudo-Linus herantreten.

Digitized by Google

stimmenden Ausdrücke aus zwei verschiedenen Stellen zusammengesucht hätte. Allerdings hat Pseudo-Hegesipp, wie seine trotz der handgreiflichen Entlehnungen überall hindurchblickenden stilistischen Eigenthümlichkeiten zeigen, den vorgefundenen Text nicht unverändert herübergenommen. Auch die Verbindung, in welche er die römische Wirksamkeit und den Martertod des Paulus mit den Geschichten des Petrus und Simon bringt, weicht von den gnostischen Acten (ebenso wie von den ebionitischen) ab und berührt sich mit den katholischen. Aber gerade die auf Paulus bezüglichen Stellen am Eingange der Erzählung (erant tunc temporis Romae Petrus et Paulus doctores christianorum), ferner nach dem Sturze des Simon (et iam tempus aderat quo sancti vocarentur apostoli Petrus et Paulus), endlich am Schlusse (quo impetrato... et ipse et Paulus cruce alter alter gladio necatus est) verrathen sich deutlich als fremdartige Einschiebsel, von denen das mittlere den Zusammenhang geradezu in störender Weise unterbricht. Entfernt man sie wieder, so kommt man zu der Sagengestalt zurück, wie sie in der gnostischen passio Petri des Pseudo-Linus vorliegt. Andererseits kann nicht unser gegenwärtiger Text des Pseudo-Linus selbst von Pseudo-Hegesippus benutzt worden sein. Denn letzterer giebt noch mehr: er weiss von dem Wundenwettkampf des Petrus mit Simon und dem Sturze des Magiers zu erzählen und setzt für beide Berichte nach dem Obigen eine verhältnissmässig alte Quelle voraus. Dieselbe muss mit den römischen Kämpfen zwischen Petrus und Simon begonnen und mit der Passion des Apostels geschlossen haben.

Der Schluss aus dieser Sachlage ist leicht zu ziehen. Pseudo-Hegesipp hat zwar nicht aus der alten ebionitischen Grundschrift selbst, mit welcher seine Darstellung keine Bekanntschaft zeigt, wohl aber aus einer Bearbeitung derselben ursprünglich gnostischen Acten geschöpft, von denen der Text bei Pseudo-Linus nur den letzten Theil in jüngerer Recension enthält. Diese dem Pseudo-Hegesipp vorliegende Bearbeitung war lateinisch abgefasst und enthielt im Wesentlichen denselben Text, den auch unser lateinischer Pseudo-Linus wiedergiebt. Vermuthlich waren die specifisch gnostischen Stücke

Digitized by Google

in dieser Bearbeitung beseitigt, während sie bei Pseudo-Linus noch zum grossen Theile erhalten sind.

Die gnostischen Acten des Petrus haben hiernach bereits um die Mitte des 4. Jahrhuuderts in lateinischer Uebersetzung und zwar in einer katholischen Ueberarbeitung des lateinischen Textes existirt. Wahrscheinlich gehören sie aber in noch weit frühere Zeit und sind ungefähr gleichzeitig mit anderen gnostischen Apostelacten entstanden, mit denen sie spätestens in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu dem von Photios (bibl. cod. 114) erwähnten Sammelwerke *τῶν ἀποστόλων περίοδοι* vereinigt wurden. Ja wenn die Erzählung bei Clemens von Alexandrien (Strom. VII, 11 p. 869 Potter) von der Gattin des Petrus, welche der Apostel auf ihrem Todeswege ermuthigt, aus denselben Acten geschöpft ist, so würde hiermit ihr Vorhandensein schon am Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt sein. Die gnostischen Acten des Paulus mögen etwas jünger sein[1]); mit denen des Petrus haben sie ursprünglich nichts zu schaffen gehabt. Doch standen sie bereits in der von Photios erwähnten Sammlung. Die älteste katholische Redaction der gnostischen Petrusacten, welche Pseudo-Hegesippus benutzte, kann ebenfalls die Geschichten des Paulus noch nicht enthalten haben: wenigstens kennt Pseudo-Hegesipp dieselben noch nicht, denn die den Paulus betreffenden Einschiebsel stammen nicht aus den gnostischen Acten, sondern aus der gangbaren katholischen Tradition. Erst später wurde aus den gnostischen Geschichten des Petrus die Erzählung von seiner Passion als ein selbständiges Stück abgelöst und mit der Passionsgeschichte des Paulus zu einem neuen Ganzen, dessen Verfasser der Paulus- und Petrusschüler Linus sein sollte, verbunden. Die ursprüngliche Erzählung wurde wol in allem Wesentlichen bewahrt; doch macht unser gegenwärtiger Linustext mehrfach den Eindruck eines Excerptes. So ist z. B. die

[1]) Doch könnte schon Origenes, welcher de princ. I, 2, 3 Acten des Paulns citirt, die gnostischen Acten gemeint haben. Das dort angeführte Schriftwort hat wenigstens schwerlich in den katholischen Acten gestanden.

Digitized by Google

Art wie p. 69 A. die Person des Heros eingeführt wird, völlig unmotivirt. Anderwärts wieder scheinen zwei Darstellungen in einander geschoben zu sein. In der Passion des Paulus ist zuerst (p. 70 H) von dem institutor Imperatoris (Seneca) die Rede, welcher mit Paulus innige Freundschaft hält und mit ihm im Briefwechsel steht, und gleich nachher (p. 71 A) lesen wir, als ob das Vorhergehende nicht vorhanden wäre: nam et scripta illius quidam magister Neronis coram illo legit et in cunctis admirabilem reddidit. Der quidam magister ist offenbar mit dem institutor Imperatoris eine Person. Merkwürdig ist hier auch, dass an der letzteren Stelle das Verhalten des Nero zu Paulus in ein freundlicheres Licht gestellt ist, als sonst in den Acten; doch stimmt hiermit auch das p. 71 H dem Nero in den Mund gelegte Christenedict überein, welches aber in den gegenwärtigen Zusammenhang so schlecht hineinpasst, dass Nero schon bei der nächsten Gelegenheit dasselbe völlig ignorirt und wieder in seine alte Wüthericharolle zurückfällt. Indessen sind diese Spuren verschiedener Schichten in unserer Darstellung zu schwach, um sie weiter zu verfolgen.

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts hat die unter dem Namen des Abdias bekannte Sammlung apostolischer Geschichten (bei Fabricius codex apocryphus N. T. Tom. II) in der vita des Petrus und Paulus neben anderen Quellen (wie den Clementinischen Recognitionen, der epistola Clementis ad Jacobum, Pseudo-Hegesipp und dem lateinischen Texte der katholischen acta Petri et Pauli oder dem sogenannten Marcellus) auch den falschen Linus benutzt, aber fast bis zur Unverständlichkeit abgekürzt (vita Petri c. 19. 20. vita Pauli c. 8). Derselbe Abdias-Text ist übrigens in den Actis SS. zum 29. Juni (im V. Bande des Monats p. 424 ff.) ebenfalls unter dem Namen des Linus, in etwas correcterer Gestalt als bei Fabricius abgedruckt, daher er mehrfach mit der den gleichen Namen führenden gnostischen Passio Petri et Pauli verwechselt worden ist. Noch spätere lateinische Compilationen, wie die des Ordericus Vitalis (histor. eccles. II, 393 ff.), Jacobus a Voragine (Legenda aurea herausgegeben von Grässe Leipzig 1845) Paulus Aemilius Sanctorius (Acta SS. Jun. Tom. VI.

Digitized by Google

P. II) u. A. m.,' welche nur aus den noch vorhandenen Quellen schöpften, verdienen keine Beachtnng.

Wichtiger dagegen ist, dass auch die früher besprochenen katholischen *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* in den uns gegenwärtig vorliegenden Texten allerlei Zusätze aus den gnostischen Acten erhielten. Ein grosser Theil der Erweiterungen, welche jene im Laufe der Zeit erfahren haben, dient nur dem Zwecke, die Erzählung aus anderweiter Kunde zu vervollständigen. So kamen der Eparch Agrippa und seine Frau Agrippina (c. 31. 79), die Kaiserin Livia (c. 31), die von Paulus bekehrten Soldaten und Hofbeamten (c. 31), endlich Marcellus, der frühere Schüler des Simon und nachmalige Petrusschüler, der den Apostel bestattete (c. 84), in den Text hinein, vermuthlich nicht unmittelbar aus den gnostischen Acten, jedenfalls nicht aus der uns unter dem Namen des Linus jetzt allein erhaltenen Recension. Eine genauere Vergleichung lässt nur die Legende von dem Schleier oder dem Schweisstuche zu, mit welchem sich Paulus auf der Richtstätte die Augen verbindet. Dieselbe findet sich zugleich mit der dazugehörigen Schlussnotiz über die dies natales nur in den Pariser Handschriften unserer Acten und ist auch hier in das ältere Textgefüge nur lose eingeschoben. Die Frau, welche dem Apostel den Schleier leiht, heisst hier nicht wie bei Pseudo-Linus Plautilla, sondern Perpetua, wird also wohl mit der angeblichen von Petrus getauften Heiligen dieses Namens, deren Gedächtniss die römische Kirche am 4. August feiert identificirt[1]). Der Name der Frau, Plautilla, die bei Pseudo-Linus nobilissima matrona heisst und als ferventissima dilectrix apostolorum bezeichnet ist, wird auch durch die Acten

[1]) Martyrolog. Rom. zum 4. August: Romae sanctae Perpetuae, quae a beato Petro apostolo baptizata, Nazarium filium et Africanum virum ad fidem Christi perduxit et multa sanctorum martyrum corpora sepelivit ac tandem bonorum operum meritis cumulata migravit ad dominum. Vgl. Acta SS. August. Tom. I p. 314 sq. Die Söhne dieser Perpetua, die Heiligen Nazarius und Celsus, sollen unter Nero zu Mailand gemartert worden sein; ihr Gedächtnistag ist der 28. Juli. Das Martyrium derselben (Acta SS. Jul. T. VI p. 593 sqq.) nennt als Richter der Heiligen einen Präses Anolinus, der anderwärts in die Zeit des Maximinus Thrax versetzt wird.

Digitized by Google

des Nereus und Achilleus bestätigt und ist sicher ursprünglicher als Perpetua. Glieder der gens Plautia werden seit Cicero und unter dem Neronischen Hause häufig erwähnt; dagegen kommt der Name Perpetua zwar mehrfach in der christlichen Tradition, aber nicht vor Ende des 3. Jahrhunderts vor[1]). Theilweise scheint freilich die Sage umgekehrt in dem Zusatze des Pariser Textes noch in ursprünglicherer Form erhalten zu sein. Wenigstens ist hier die Entlehnung des Schleiers durch Paulus, um sich die Augen zu verbinden, und die wunderbare Zurückstellung des mit Blut befleckten Tuches an die Besitzerin durch die Einäugigkeit der Perpetua und durch das mittelst des Schleiers an ihrem blinden Auge vollzogene Heilungswunder gut motivirt. Indessen sieht man andererseits nicht ein, warum Pseudo-Linus das letztere weggelassen haben sollte. Die Erzählung erinnert an die edessenische Legende von dem Schweisstuch mit den Gesichtszügen Christi, durch welche König Abgar von seiner Krankheit geheilt wird. Nach der späteren Tradition sollte die blutflüssige Frau von Paneas, die schon in den Acten des Pilatus (c. 362 n. Chr.) mit der in den Clementinen (Hom. III, 73. IV, 1. 4. 6) Bernike oder Beronike (Veronica) genannten Tochter der Kananäerin (Matth. 15, 22) identificirt wird, durch das auf dem Schweisstuche abgedrückte Bild Christi geheilt worden sein[2]). Ueberall ist also hier das Schweisstuch oder der Schleier mit einem Heilungswunder in Verbindung gebracht. Dagegen erhält bei Pseudo-Linus (p. 72 sq.) Plautilla den mit des Apostels Blut getränkten Schleier einfach als ein theures Andenken des Paulus und als Unterpfand seiner Liebe zurück[3]),

---

[1]) Vgl. noch das berühmte Martyrium der beiden montanistischen Frauen Perpetua und Felicitas (bei Ruinart und Münter primordia ecclesiae Africanae p. 227 sqq.), welche im Jahre 202 oder 203 zu Karthago hingerichtet wurden. Auch die Frau des Apostels Petrus soll nach einer Nachricht Perpetua geheissen haben, vgl. Grabe spicileg. I p. 330.

[2]) Vgl. meine Schrift über die Pilatusacten S. 34 ff. — Irrthümlich ist dort S. 37 die Perpetua Jungfrau genannt. Sie heisst aber in unserm Texte *γύνη θεοσεβής*.

[3]) Paulus spricht p. 72 H zu Plautilla: Vade Plautilla aeterni salutis filia, commoda mihi pannum quo caput tegis et secede paululum in par-

Digitized by Google

ja sie wird einer Vision des Apostels gewürdigt, der nach der Enthauptung ihr den Schleier vom Himmel her zurückbringt. Ein Heilungswunder ist in diesem Zusammenhange gar nicht am Platz; dagegen ist es sehr begreiflich, wie die Sage späterhin nach dem Vorbilde der Legende vom Schweisstuche Christi zu einer Heilungsgeschichte fortgebildet werden konnte.

Auch sonst erweist sich die Erzählung bei Pseudo-Linus als ursprünglicher. Die Paulusvision scheint auch in dem Pariser Texte vorausgesetzt zu werden, ist aber fast völlig verwischt. Die „drei" Soldaten, deren Namen nicht genannt sind, und von denen der erste enthauptet, der zweite zersägt, der dritte (am ersten Meilenstein vor der Stadt) gesteinigt wird, beruhn auf Verwechselung der bei Pseudo-Linus genannten zwei, Parthenius und Phereta, welche die Execution vollziehn, und der drei andern, welche den Apostel im Gefängniss bewachen, Longinus, Megistus und Acestus. Letztere werden nach Pseudo-Linus schon im Gefängnisse bekehrt; ihre Taufe erfolgt gemäss der ihnen von Paulus gegebenen Verheissung durch Titus und Lukas, nachdem der Apostel auferstanden und ihnen erschienen ist (p. 73 E F). Von der Bekehrung der beiden anderen ist dort nichts erzählt. Diese kehren vielmehr einfach zu Nero zurück und berichten das Wunder mit dem Schleier, worauf ihrer nicht weiter gedacht wird. Dagegen werden sie nach dem Pariser Texte durch das Wunder gläubig und kehren nicht wieder zurück, an ihrer Stelle aber übernimmt es Perpetua, dem Kaiser Kunde von dem Geschehenen zu bringen. Die folgende Erzählung von der Hinrichtung der drei Soldaten, sowie von der Gefangensetzung und Hinrichtung der Perpetua hat bei Pseudo-Linus keine Parallele. Dagegen verdient Beachtung, was weiter berichtet wird. Perpetua trifft im Gefängnisse mit einer christlichen Jungfrau Potentiana, der Schwester der Kaiserin zusammen, welche um Christi willen Alles verlassen hat. Durch sie wird auch die Kaiserin heimlich im Glauben an Christus unter-

---

tem propter plebis impedimenta: me hic exspectans donec revertar ad te, et tibi restituam beneficium. Ligabo enim mihi oculos vice sudarii, et tuae dilectioni amoris mei pro Christi nomine pignus ad illum pergens relinquam.

Digitized by Google

wiesen und entflieht mit mehreren Senatorenfrauen aus dem Palast, um für die Darangabe zeitlicher Güter ewige zu gewinnen. Diese Geschichte berührt sich mit dem, was Pseudo-Linus (p. 67 sq.) zwar nicht von der Kaiserin, die er überhaupt gar nicht erwähnt, aber von den Concubinen des Agrippa, der Gattin des Albinus und vielen Senatorenfrauen erzählt. Da uns auch noch anderweite Spuren von einer Bekehrung der Frau oder der Concubine des Kaisers, sei es durch Petrus, sei es durch Paulus begegnen, so haben wir in dieser Erzählung sicher eine ältere Tradition anzuerkennen, die vermuthlich auf eine im Vergleiche mit Pseudo-Linus noch theilweise ursprünglichere Gestalt der gnostischen Acten zurückgeht.

Als Todestag der drei Soldaten wird (ebenso wie bei Ado, Usuard u. A.) der 2. Juli genannt; als Todestag der heiligen Perpetua und Potentiana der 8. Juli. Von letzterer schweigt die katholische Tradition völlig, wenn Potentiana nicht etwa eine Verderbniss aus Pudentiana ist. Doch feiert die römische Kirche das Gedächtniss der heiligen Pudentiana nicht am 8. Juli, sondern am 19. Mai (Acta SS. Mai Tom. IV. p. 299 sq.).

Von den ursprünglichen gnostischen Acten des Petrus bildet, wie mehrfach bemerkt wurde, die passio Petri bei Pseudo-Linus nur den Schluss. Der Anfang erzählte von den Kämpfen des Apostelfürsten mit dem Magier Simon in Rom, von Simons Flugversuch und schmählichem Sturz. Die Grundlage der Darstellung müssen auch hier die alten ebionitischen Acten abgegeben haben; doch enthielt wahrscheinlich dieser Theil der gnostischen Schrift noch weit mehr, was einem katholischen Ohre ärgerlich klang. Der Erzählungsstoff ist noch theilweise erhalten.

Die beträchtlichsten Ueberreste haben die mehrerwähnten Acten des Nereus und des Achilleus bewahrt (Acta SS. Maii Tom. III. p. 9 sqq.). Hier lesen wir einen angeblichen Brief, in welchem Marcellus, der durch Petrus bekehrte frühere Schüler des Simon, über die Kämpfe seines ehemaligen mit seinem nunmehrigen Lehrer Bericht erstattet. Er erzählt

Digitized by Google

zuerst die Geschichte von dem auferweckten Jüngling, die uns auch bei Pseudo-Hegesipp und im syrischen Kerygma des Petrus begegnet, mit dem Zusatze, der Magier sei, nachdem seine Künste mislungen, vor der Wuth des Volkes in Gestalt eines Hundes entflohn, von den Verfolgern eingeholt, aber von Petrus gerettet worden[1]). Dann folgt eine ebenfalls noch anderwärts (Malala chron. p. 326 sq. ed. Oxon. Georgios Hamartolos ed. Muralt p. 268 sq. Cedrenus p. 362 sq. ed. Bonn. Nicephorus h. e. II, 27 u. A.) in etwas anderer Gestalt überlieferte Geschichte von einem grossen Hunde, den Simon an die Hausthür des Marcellus bindet, um den Petrus am Eintritt zu hindern[2]). Petrus löst die Fesseln des Thiers mit dem Kreuzeszeichen und nöthigt es, den Simon wegen seiner teuflischen Künste zur Rede zu stellen. Auf dieses Wunder hin lässt Marcellus den Petrus ein und treibt den Magier aus; der Hund aber zeigt sich gegen alle Menschen zahm, nur gegen Simon nicht, sondern dringt auf diesen ein und wirft ihn zu Boden. Da befiehlt ihm Petrus, dem Simon kein Leid anzuthun. Der Hund begnügt sich, seinem bisherigen Herrn die Kleider vom Leibe zu reissen und ihn in Gesellschaft eines Haufens übermüthiger Knaben zur Stadt hinauszutreiben. Simon hält sich aus Scham über die erlittene Schmach ein Jahrlang verborgen, bis es ihm gelingt, bei Nero Ansehn zu erlangen. Da erscheint dem Petrus der Herr, kündigt ihm die binnen sieben Monaten bevorstehenden neuen Kämpfe mit Simon, aber auch die nahe Ankunft des Paulus, die Ueberwindung des Magiers und seinen und seines Mitapostels gemeinsamen Martertod an. Tags darauf kommt Paulus wirklich nach Rom. Für das Weitere wird auf die griechisch geschriebene Schrift des Linus über die Passion der beiden Apostel verwiesen, die also damals, als die Acten des Nereus und Achilleus entstanden, schon ein selbständiges Ganzes bildete.

---

[1]) Nach dem Syrer wäre Simon über die Dächer geflohen, als das Volk ihn steinigen wollte.

[2]) Vgl. unsere griechischen Acten des Petrus und Paulus c. 48, wo Simon Hunde kommen lässt, die den Petrus verschlingen sollen, aber vor der geweihten Hostie, die der Apostel ihnen vorhält, verschwinden.

Digitized by Google

In demselben Briefe des Marcellus wird auch die Geschichte von Petronilla, der paralytischen Tochter des Petrus erzählt, welche nach Augustin (c. Adimant. 17), wenn auch wie es scheint in etwas anderer Gestalt, in den ketzerischen Acten des Petrus gestanden hat. Auf die Frage des Titus, warum der Apostel seine kranke Tochter nicht heile, antwortet dieser, es sei ihr noch nicht gut. Um seine Wunderkraft zu beweisen, befreit er sie auf einen Augenblick von ihrem Leiden; alsbald aber kehrt sie wieder zum Krankenlager zurück und wird nicht eher gesund, als bis sie in der Gottesfurcht hinlänglich erstarkt ist. Darnach weist sie die Werbungen eines Comes Flaccus zurück und stirbt, als dieser sie gewaltsam zum Weibe nehmen will. Auch ihre Milchschwester Felicula, welche Flaccus hierauf statt ihrer zur Ehe begehrt, weigert sich standhaft und stirbt lieber den Märtyrertod in einer Cloake.

Die letzte Erzählung verräth mit ihrer Verwerfung der ehelichen Gemeinschaft überhaupt deutlich den gnostischen Ursprung. Der Sagenstoff ist aber hier wie in andern Stücken schon durch verschiedene Hände hindurchgegangen, wie namentlich auch die Geschichte von dem auferweckten Jüngling zeigt, bei welcher wir noch Vergleichungen anstellen können. Der Cultus der Heiligen Nereus und Achilleus wird in den Acten der Synode des Symmachus im Jahre 499 (Mansi conc. collect. VIII) und von dem Buche der Päpste in der Lebensbeschreibung Johanns I. (523—526) bezeugt. Die alte Kirche San Nereo ed Achilleo wurde von Leo III. (um 800) abgebrochen und durch einen Neubau ersetzt. Derselbe steht noch heute, vor den Caracalla-Thermen zur Linken der Via di Porta San Sebastiano, gegenüber der Kirche San Sisto. Gregor der Grosse hielt hier seine 28. Homilie [1]). Der Text derselben ist noch jetzt auf der Rücklehne des alten Bischofstuhles von weissem Marmor eingegraben zu lesen. Die Kirche führte früher den Beinamen Titulus Fasciolae, von der fascia oder dem Verbandstücke, das Petrus bei seinem Gange aus Rom

[1]) Gregorii Magni hom. in evang. II, 28. Opp. ed. Benedict. T. I. p. 1566 sqq.

Digitized by Google

um sein von den Fesseln verwundetes Bein trug, und das hier an einer Hecke (apud sepem) hängen blieb. Die Sage geht auf Pseudo-Linus zurück [1]). Die titulus Fasciolae kommt schon in den Acten der Synode unter Symmachus vom Jahr 499 vor (bei Mansi VIII, 236 flg.). Die Acten mögen aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammen. Sie setzen in ihrer gegenwärtigen Gestalt unsern Pseudo-Linus ebenso wie die katholische Tradition über das gemeinsame Martyrium des Petrus und Paulus voraus. Aber die darin verarbeitete Legende ist offenbar weit älter. Der angebliche Brief des Marcellus über die Thaten des Petrus steht mit der Legende der beiden Heiligen nur in losem Zusammenhang. Diese selbst werden vielmehr mit der Clemenssage in Verbindung gebracht, aber nicht mit der Sagengestalt, die in den clementinischen Anagnorismen vorliegt, sondern mit jener andern Tradition über Flavius Clemens und über die als christliche Märtyrerin gefeierte Flavia Domitilla, die Schwestertochter des Consuls. Als Mutter der Flavia Domitilla erscheint die aus Pseudo-Linus bekannte Plautilla (passio Pauli p. 72 sq.), welche in der späteren Legende als Schülerin des Petrus gefeiert wird [2]).

Die in den Acten des Nereus und Achilleus berichteten römischen Kämpfe des Petrus mit Simon begegnen uns, wie bereits bemerkt wurde, auch in anderen Schriftstücken. Die Erzählung Pseudo-Hegesipps (de excid. Hierosol. III, 2) von der Auferweckung des Jünglings stimmt einige Mal wörtlich mit den Acten des Nereus und Achilleus überein. Schwerlich hat Pseudo-Hegesipp für die Acten als Quelle gedient, sondern beide haben vielmehr unabhängig von einander aus der früher nachgewiesenen lateinischen Bearbeitung der gnostischen Petrusacten geschöpft. In etwas anderer Gestalt lesen wir die Geschichte in der syrischen Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom (bei Cureton a. a. O.).

---

[1]) Platner-Bunsen a. a. O. III, 1, p. 600 ff.

[2]) Vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 154 ff. und dazu Martyrol. Roman. zum 20. Mai: Romae sanctae Plautillae, feminae consularis, matris beatae Flaviae Domitillae, quae a sancto Petro apostolo baptizata, omnium virtutum laude refulgens quievit in pace.

Digitized by Google

Dieselbe gehört wie die meisten der in Curetons Ancient Syriac Documents mitgetheilten Stücke in ihrer gegenwärtigen Gestalt frühestens in die zweite Hälfte des vierten, vielleicht aber erst ins 5. Jahrhundert. Sie lässt den Petrus im dritten Jahre des Claudius von Antiochia nach Rom kommen, dort den Magier Simon durch grössere Wunderkraft besiegen und nach fünfundzwanzigjährigem Bisthum in Rom von Nero gefangen und gekreuzigt werden. Den Geschichten des Petrus geht hier eine längere Lehrrede des Apostels über die Gottheit Christi voran, welche einen monophysitischen Charakter trägt [1]). Für die Wunder Jesu nimmt die Rede ähnlich wie die katholischen acta Petri et Pauli auf den Bericht des Pontius Pilatus Bezug. Die verunglückte Luftfahrt Simons fehlt. Die Geschichte mit dem auferweckten Jünglinge ist in eigenthümlicher Recension erzählt. Der Vater des Jünglings wird Cuprinus (Cyprianus) genannt, und von ihm bemerkt, er habe nach der Auferweckung seines Sohnes den Petrus in sein Haus aufgenommen und sich mit seiner ganzen Familie zum Glauben bekehrt. Bei Pseudo-Hegesipp und in den Acten des Nereus und Achilleus fehlt dieser Zug, auch der Name des Vaters wird in keiner der beiden Quellen erwähnt. Eine spätere römische Tradition dagegen nennt ihn Pudens und identificirt ihn mit dem angeblichen Senator dieses Namens, von welchem sie Aehnliches wie der Syrer von Cyprianus zu berichten weiss. Hiernach hätte Petrus bei seiner Ankunft in Rom zuerst im Judenviertel jenseit des Tiber Wohnung genommen [2]), später aber sei er ins Haus des Senators Pudens im Vicus Patricius auf dem Viminal übersiedelt, wo nachmals der Titulus Pastoris erbaut wurde (Baronius annal. ad ann. 44 nr. 61). Dieser Titulus Pastoris ist die heutige Kirche S. Pudenziana am Fusse des Esquilin zu Anfang der Via Urbana, angeblich die älteste Kirche Roms, aber seit Sixtus V. fast

---

[1]) Vgl. S. 37: „Der Sohn Gottes kam in seiner eigenen Natur, obwol er vermischte seine Gottheit mit unsrer Menschheit, um unsre Menschheit durch die Hilfe der Gottheit zu erneuen.“

[2]) Die älteste jüdische Synagoge lag im Vicolo delle palme „im armen Trastevere.“

Digitized by Google

völlig erneuert. Noch wird in ihr eine Kapelle gezeigt, in welcher der h. Petrus Messe gelesen haben soll. Die Kirche kommt in dem Concil des Symmachus vom Jahre 499 (bei Mansi VIII, 236) und in den Acten der h. Praxedis und Pudentiana (Acta SS. zum 19. Mai, im IV. Bande des Monats S. 299 ff.) unter dem Namen Titulus Pudentis vor. Pudens, nach den Acten der Praxedis und Pudentiana Schüler des Paulus (vgl. 2 Tim. 4, 21), nach der späteren römischen Legende (vgl. Baronius zum Martyrol. Roman. unterm 19. Mai) Schüler des Petrus, soll der Vater der beiden Heiligen Praxedis und Pudentiana, sowie des Novatus und Timotheus gewesen sein [1]).

Die Acten enthalten einen angeblichen Brief des Presbyters Pastor an den Presbyter Timotheus und das Antwortschreiben des letzteren, worin die Geschichte der Töchter desPudens erzählt wird. Die Handlung wird hier in die Zeit des Kaisers Antoninus Pius und des römischen Bischofs Pius verlegt, dessen Bruder Hermas nach dem Muratorischen Kanon Verfasser des Hirten (Pastor) war. Aus diesem Hermas ist also der angebliche römische Presbyter Pastor geworden, der (wegen Röm. 16, 4) ebenso wie Timotheus zu einem Freunde des Apostelschülers Pudens gemacht wird [2]). Die Acten lassen den Pudens selbst sein Haus zur Kirche weihn [3]), bezeichnen dann aber wieder den Bischof Pius als den, welcher die Thermen des Novatus im Vicus Patricius, d. h. eben jenen Titulus Pudentis, unter dem Namen S. Pudentiana zur Kirche geweiht habe, nachdem Novatus, der bei der h. Praxedis in dem Titulus Pudentis

---

[1]) Die griechischen Menäen zum 14. April nennen ihn Paulusschüler und „Apostel“ und lassen ihn unter Nero enthauptet werden, gemeinsam mit Aristarchus und Trophimus, die ebenso wie er schon von Pseudo-Dorotheos unter den 70 Jüngern aufgezählt werden.

[2]) Vgl. meinen Artikel „Hermas“ in Schenkels Bibellexikon.

[3]) Eines christenfreundlichen Statthalters Namens Pudens gedenkt auch Tertullian (ad Scapulam 4). Derselbe scheint in die Zeit Marc Aurels zu gehören (Tillémont histoire des empereurs III, 167). Unter diesem Kaiser waren in den Jahren 165 und 166 (917 und 918 u. c.) zwei Männer dieses Namens, Servilius Pudens und Gavius Pudens, hinter einander Consuln.

Digitized by Google

wohnte, beschlossen habe, alle seine Habe zu frommen Zwecken zu verschenken. Dieselbe Notiz findet sich auch in einigen jüngern Handschriften des Buchs der Päpste in der Lebensbeschreibung des Pius. Zum ersten Priester von S. Pudentiana macht die Legende eben jenen Presbyter Pastor, der auch in einem angeblichen Briefe des Pius (bei Mansi conc. collect. I, 678) erwähnt wird. Das Gedächtniss dieses Pastor feiert die römische Kirche am 26. Juli (vgl. Baronius Martyrol. Rom. zu dem Tage); des „Senators" Pudens und der Pudentiana wird in den Martyrologien (Beda, Usuard, Ado, Martyr. Romanum) zum 19. Mai, der heiligen Praxedis, deren Kirche nach den Acten ebenfalls der Bischof Pius geweiht haben soll, zum 21. Juli gedacht. Die Kirche S. Prassede, nach der Angabe der Acten infra urbem Romam in vico qui appellatur Lateranus gelegen, befindet sich zwischen Viminal und Esquilin unweit S. Maria Maggiore. Sie wird ebenfalls schon im Concile des Symmachus vom Jahre 499 (bei Mansi VIII, 236) erwähnt; die gegenwärtige Kirche ist nach dem Buche der Päpste von Paschalis I. (817—824) erbaut, als die alte Kirche aus dem 4. Jahrhunderte dem Einsturz nahe war. Man zeigt in ihr die Reliquien der heiligen Praxedis und Pudentiana; unter den Bildern in der Kirche befinden sich neben denen der beiden Heiligen auch die des Pudens, Novatus und Timotheus. Auch in S. Pudenziana sieht man Bilder der h. Pudens, Pastor, Praxedis und Pudentiana [1]).

Ausser der mehrgedachten lateinischen Bearbeitung der gnostischen Petrusacten hat auch eine griechische Bearbeitung von katholischer Hand existirt. Reste derselben sind noch in der Chronik des Johannes Malala aus dem 6. Jahrhundert und bei einigen späteren Byzantinern erhalten. Dieselben haben sämmtlich, direct oder indirect, aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft, welche Malala als *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* bezeichnet. Der Erzählungsstoff ist theilweise derselbe, wie in den Acten des Nereus und Achilleus. Am vollständigsten hat Malala (p. 325 sqq. ed. Oxon.) diese *πράξεις* excerpirt.

---

[1]) Vgl. über S. Pudenziana Platner-Bunsen III, 2, S. 256 ff. über S. Prassede ebendaselbst S. 245 ff.

Digitized by Google

Simon, der hier als ägyptischer Zauberer bezeichnet wird, kommt unter Nero nach Rom, Petrus folgt ihm von Antiochia aus nach. In Rom angelangt erkundigt sich der Apostel nach der Wohnung des Simon und begiebt sich zu ihm. Nun folgt sofort die Geschichte mit dem Hunde, den Simon hier vor die Thür seines eigenen Hauses gebunden hat, um den Petrus und jeden, der ohne seine Erlaubniss die Schwelle überschreiten will, zu tödten. Petrus aber nimmt dem Hunde die Fesseln ab und gebietet ihm zu Simon mit menschlicher Stimme zu sagen: Petrus der Sohn des höchsten Gottes will eintreten. Dies geschieht zur allgemeinen Verwunderung. Simon aber erklärt, solches vermöge auch er, und auf seinen Befehl muss der Hund abermals mit menschlicher Stimme reden und den Apostel hereinrufen. Petrus tritt ein und neue Wunderwettkämpfe beginnen, aus denen Petrus als Sieger hervorgeht. Die Sache erregt grosses Aufsehen in Rom und der Eparch Agrippa meldet sie dem Nero, der beide vor sich bescheidet und verhört. Um die Glaubwürdigkeit der beiderseitigen Aussagen zu prüfen, lässt der Kaiser den Pilatus aus dem Gefängnisse holen. Dieser bestätigt die Angaben des Petrus, berichtet aber zugleich, wie dieser Jesum verleugnet habe, worauf Nero sowohl den Simon als den Petrus aus dem Palaste werfen lässt. Beide nehmen nun ihren Wettkampf wieder auf. Simon tödtet durch ein blosses Wort einen Stier, Petrus weckt denselben sofort wieder auf, und das Volk erklärt ihn für den grösseren Wundermann. Endlich versucht Simon mitten in der Stadt Rom gen Himmel zu fahren, aber durch das Gebet des Petrus stürzt er herab und stirbt. Seine Ueberreste werden an der Stätte, wo er herab fiel, beerdigt. Der Ort, von einer steinernen Einfassung umgeben, heisst noch heute Simonium. Nero aber, von Zorn übermannt, befiehlt den Petrus zu tödten. Bevor der Apostel abgeführt wird, setzt er den Linus zu seinem Nachfolger ein, und wird dann gemäss seiner gegen den Eparchen ausgesprochenen Bitte mit den Füssen nach oben gekreuzigt. Ein Jahr nachher kommt auch Paulus von Judäa nach Rom und leidet an demselben Monatstage wie Petrus, am 29. Juni, den Märtyertod.

Dieselben Geschichten, nur in etwas kürzerer Fassung,

Digitized by Google

doch häufig wörtlich mit Malala übereinstimmend, finden sich auch in der Chronik des Georgios Hamartolos aus dem 9. Jahrhundert (p. 269 sqq. ed. Muralt). Den Hamartolos hat wieder im 11. Jahrhundert Cedrenus (p. 360 sqq. ed. Bonn.) vollständig ausgeschrieben; Michael Glykas (12. Jahrhundert) giebt aus ihm ein stark verkürztes Excerpt (p. 438 sqq. ed. Bonn.). In die Auszüge aus den *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* ist bei Hamartolos unmittelbar hinter der Geschichte mit dem Stier (p. 270—275) ein längerer Abschnitt eingeschoben, welcher ein Cento von Stücken aus den Clementinischen Homilien enthält. Das Einschiebsel unterbricht den Zusammenhang und giebt sich als solches schon durch Nennung seiner Quelle, des „Clemens von Rom", zu erkennen. Die Compilation aus den Clementinen scheint nicht von Hamartolos selbst herzurühren. Mit den benutzten Acten des Petrus hat der Abschnitt nichts zu schaffen gehabt, doch ist auch nicht an sogenannte „orthodoxe Clementinen" zu denken, sondern an irgend eine damals vielgelesene Zusammenstellung clementinischer Stellen, wie dergleichen Sammlungen aus den Schriften älterer Väter seit dem 5. und 6. Jahrhunderte häufig veranstaltet wurden[1]). An die auf das Ein-

---

[1]) Das Einschiebsel beginnt p. 270, 10 mit den Worten: *καὶ μέντοι καὶ ἄλλα σημεῖα πολλὰ ἐποίησαν καὶ λόγους δογματικοὺς ἐλάλησαν ἀπέναντι ἀλλήλων, οὐ μόνον ἐν Ῥώμῃ, ἀλλὰ καὶ ἐν Συρίᾳ πρότερον, ἅτινα Κλήμης, ὁ Ῥωμαῖος καὶ πάνσοφος μαθητὴς Πέτρου καὶ συνέκδημος ἐπεξεργαστικοτέρως διηγήσατο οὕτως λέγων.* Nun folgt als offenbar von Hamartolos schon vorgefundene Einleitung das Cento aus den Clementinen: *τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου διδάσκοντος τὸν λαὸν σέβεσθαι καὶ προσκυνεῖν τὸν ἐπὶ πάντων μόνον θεὸν ἀληθινόν, ὁ Σίμων ἔξω τοῦ ὄχλου ἑστὼς ἐξεβόησεν.* Den Schluss des ganzen Abschnittes bilden p. 275, 13 die Worte: *ταῦτα μέντοι καὶ ἕτερα τοιαῦτα γεγράφηκεν, ὡς ἔφην, Κλήμης λεχθῆναι καὶ πραχθῆναι ἐν Συρίᾳ* und nun wird die Rückkehr zu der durch das Einschiebsel unterbrochenen Darstellung der römischen Begebenheiten mit den Worten gemacht: *ἐν δὲ τῇ Ῥώμῃ μετὰ τὸ ἐκβληθῆναι ἀπὸ προσώπου Νέρωνος, ὡς εἴρηται, εἶπε Σίμων τῷ Πέτρῳ κτλ.* — Die aneinandergereihten Stellen aus den Clementinen sind aus Hom. III, 38—45. 55—58. II, 32. IV, 4. XX. 14 meist wörtlich entlehnt, hie und da wie vor Hom. II. 32. XX, 14 sind einige überleitende Worte dazwischengeschoben; am abweichendsten ist Hom. XX, 14 citirt. Die Stellen Hom. II, 32. IV. 4 finden sich ganz ähnlich auch bei Nikephoros (h. e. II, 27) und in den

Digitized by Google

schiebsel folgende Erzählung von Simons Himmelfahrt und tödtlichem Sturz reiht Hamartolos (p. 275 sq.) den auf Simon bezüglichen Abschnitt der Constitutionen (VI, 8. 9), worauf schliesslich noch die auch von Augustin[1]) erwähnte Notiz folgt, der Tag, an welchem Simon umgekommen, sei ein Sabbat gewesen und habe den Anlass zur Einführung der römischen Sitte des Sabbatfastens gegeben.

Zum dritten Male begegnen uns die von Malala erwähnten πράξεις in der Kirchengeschichte des Nikephoros

Quaestionen des angeblichen Anastasios vom Sinai (Quaest. et respons. 20 vgl. Gretseri opp. T. XIV. p. 280 sq.) mit einander verbunden; bei letzterem folgt auch noch die Stelle aus Hom. XX, 14 in verkürzter Gestalt. Doch hat Nikephoros wahrscheinlich, und vielleicht auch Pseudo-Anastasios aus Hamartolos geschöpft. Bei Glykas (a. a. O. p. 438) finden wir nur die Stelle Hom. III, 42 und eine ziemlich abgerissene Bezugnahme auf Hom. III, 43. 39 wieder. Doch kommt derselbe, da er hier sicher nur den Hamartolos excerpirt, ebensowenig wie Cedrenus als Zeuge für die Compilation aus den Clementinen in Betracht. Schliemann (Clementinen S. 338 ff.) hat die Zusammenstellung von Hom. II, 32. IV, 4 auf die sogenannten „orthodoxen Clementinen" zurückführen wollen, deren Existenz schon Hilgenfeld (Clementin. Recognitionen S. 331) bezweifelte. Uhlhorn (die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus S. 52 ff.) widerlegt zuerst sehr treffend die Schliemannsche Beweisführung, stellt aber dann selbst die unglückliche Hypothese auf, dass das zusammenhängende Stück Hom. II, 32. IV, 4 aus Acten des Petrus und des Paulus, das Vorhergehende aber allerdings aus den orthodoxen Clementinen entnommen sei. Aber Hamartolos hat es ja deutlich genug gesagt, dass der ganze Abschnitt p. 270, 10—275, 13 (der genau so auch bei dem von Uhlhorn allein benutzten Cedrenus wiederkehrt) aus einer und derselben Quelle entnommen, und dem aus den Acten entlehnten Berichte nur eingeschaltet ist. Dass die für das Einschiebsel benutzte Quelle aber nicht die „orthodoxen Clementinen" gewesen sein können, wird sofort klar, sobald man erkennt, dass alle hier zusammengefügten Stellen derselben Quelle entlehnt sind. Das Citat bei Glykas p. 51 ist aus Hom. XIV, 5, einer in jener Compilation nicht verwertheten Stelle.

[1]) Augustin. ep. 36 ad Casulan. Opp. T. II p. 76 ed. Benedict.: est quidem et haec opinio plurimorum, quamvis eam perhibeant falsam plerique Romani, quod apostolus Petrus cum Simone mago die dominico certaturus, propter ipsum magnae tentationis periculum, pridie cum eiusdem Urbis ecclesia ieiunaverit, et consecuto tam prospero gloriosoque successu, eundem modum retinuerit, eumque imitatae sint nonnullae occidentis ecclesiae.

Digitized by Google

(h. e. II, 27. 36) wieder. Derselbe giebt zuerst die Geschichte mit dem Hunde, dann die aus Hom. II, 32. IV, 4 compilirte Stelle über die magischen Künste des Simon, die wir auch bei Hamartolos in dem grösseren Einschiebsel aus Clemens Romanus, aber an einer anderen Stelle der Erzählung lesen, darnach die Geschichte mit dem Stier, die hier sehr abweichend von den Andern erzählt wird. Sehr flüchtig berührt er hierauf das Verhör vor Nero, lässt beide Gegner nicht blos aus dem Palaste, sondern auch aus Rom vertrieben werden, und fügt hieran gleich die Notiz, Simon sei später beim Kaiser wieder zu Ehren gekommen. Nun folgen längere Abschnitte aus andern Quellen über die Kämpfe in Syrien und die weiteren Schicksale der Apostel Petrus und Paulus, welche Nikephoros beide zweimal nach Rom kommen und zuletzt dort zusammentreffen lässt. Das Folgende (h. c. II, 36) ist nun wieder aus der früheren Quelle geschöpft, deren Nachrichten er hier zum Theil vielleicht noch vollständiger auszieht, aber zugleich nach anderweiten Ueberlieferungen umgestaltet. Nero, über die grossen Erfolge der beiden Apostel ergrimmt, lässt eine so grosse Menge Christen tödten, dass selbst der Senat über dieses unter Römern angerichtete Blutbad unwillig wird (vgl. Pseudo-Linus p. 71 H). Simon fährt fort die Apostel zu verfolgen, und es kommt zu einem (neuen?) Verhör vor Kaiser und Senat, bei welchem Nero alles daransetzt, sie zu verderben. Nachdem Petrus den Magier wiederholt überwunden hat, fliegt dieser von Dämonen getragen gen Himmel. Petrus betet ihn herunter und er bricht auf den Erdhoden aufschlagend in Stücke. Das Volk erkennt nunmehr den wahren Gott, welchen Petrus und Paulus predigen, die Stelle aber, wo der Magier stürzte, heisst noch heute Simonium. Einige aber glaubten, er werde wiederauferstehn und bewahrten seinen Leichnam auf, bis er in Fäulniss überging. Nero giebt Befehl, die beiden Apostel zu tödten. Petrus wird gekreuzigt, auf seinen Wunsch mit den Füssen nach Oben, einmal weil er sich für unwürdig achtet, wie sein Meister aufrecht am Kreuze zu hangen, sodann damit es ihm leichter werde, zum Himmel emporzusteigen. Paulus dagegen stirbt durch das Schwert, zur selben Zeit, am

Digitized by Google

selben Tage, und beide (!) werden auf der Strasse nach Ostia, 37 Jahre nach Christi Passion, bestattet. Von Paulus erzählt man (φασί), er habe dem Nero vorher verkündigt, dass er ihm am dritten Tage nach seinem Tode lebend wieder erscheinen wolle. Dies ist wirklich eingetroffen, aber als Nero den Apostel habe greifen wollen, sei die Erscheinung verschwunden (vgl. Pseudo-Linus p. 72 A. 73 D E).

Die Darstellung des Nikephoros ist schon durch soviele Hände hindurchgegangen, dass es vergebliche Mühe wäre, diese Compilation in ihre Urbestandtheile zerlegen zu wollen. Vermuthlich war auch die Chronik des Hamartolos unter den von Nikephoros benutzten Quellen. Neben der mehrgedachten katholischen Bearbeitung der gnostischen Acten scheinen auch die katholischen Acten des Petrus und Paulus zu Grunde zu liegen, jedenfalls ist die Erzählung ganz im Sinne der herrschenden katholischen Tradition modificirt, obwol die Hauptquelle, der Nikephoros folgt, noch nichts von der Betheiligung des Paulus an den Kämpfen zwischen Petrus und Simon weiss.

Unabhängig von den in den zuletzt besprochenen Schriften verarbeiteten πράξεις ist das früher erwähnte martyrium Petri et Pauli, welches mit dem Namen des Simon Metaphrastes geschmückt ist (lateinisch bei Surius zum 29. Juni, griechisch und lateinisch in den Actis SS. Jun. Tom. V p. 411 ff). Der grösste Theil der darin enthaltenen Nachrichten, insbesondere die weitläufigen Mittheilungen über fabelhafte Reisen der beiden Apostel und ebenso fabelhafte Ordinationen sind ohne allen kritischen Werth. Doch haben sich unter diesem Wust auch einige auf ältere Quellen zurückgehende Angaben erhalten. Dahin gehört die früher besprochene Erzählung von der Flucht des Simon aus Antiochia (vgl. Rec. X, 55—59. Hom. XX, 13—17), seiner Gefangennahme in Judäa, seiner Transportation nach Rom und der an Petrus in einer Vision ergangenen Weisung nach dem Abendlande überzusetzen, um den Simon dort zu besiegen (I, 6. II, 7). Auch die Zeitbestimmung für diese Begebenheiten, die Kaiserregierung des Claudius, bewahrt gegenüber den Angaben von Malala, Hamartolos u. A. noch die ältere Tradition. Die magischen Künste des Simon in Rom,

Digitized by Google

seine Kämpfe mit Petrus und die zu Schanden gewordene Himmelfahrt werden (II, 9. 10) ähnlich wie bei den letztgenannten Schriftstellern erzählt: Einzelnheiten, wie die Notiz, dass Simon sich mit Lorbeeren bekränzt habe, und die Beschwörung der Dämonen durch Petrus berühren sich mit den katholischen Acten (c. 75. 77). Dagegen ist es offenbar eine Reminiscenz an die gnostischen Acten, wenn hier Petrus bei seiner (auch von Nikephoros statuirten) zweiten Anwesenheit in Rom zwei Concubinen des Nero zur Keuschheit bekehrt und dadurch die Wuth des Kaisers gegen die Christen herausfordert (III, 13 p. 416). Die Darstellung bei Chrysostomos unterscheidet sich von dieser Angabe einmal dadurch, dass sie die Bekehrung nicht dem Petrus, sondern dem Paulus zuschreibt, und dass sie blos von Einer Concubine des Kaisers weiss. Unter den von Paulus mitgetheilten Thaten endlich ist namentlich die Bekehrungsgeschichte einer vornehmen Matrone Xanthippe, sammt ihrem Gatten Probus und dem Proconsul Philotheos zu bemerken, welche sich bei der Anwesenheit des Apostels in Spanien zugetragen haben soll (VI, 25). Die Matrone fühst denselben Namen wie bei Pseudo-Linus (p. 68) die von Petrus bekehrte Gattin des Albinus. Dieselbe Geschichte begegnet uns noch einmal in kürzerer Fassung bei Miachel Glykas (p. 441 ed. Bonn), der sie ebenfalls nach Spanien verlegt, aber weder den Namen der Xanthippe, noch den Proconsul erwähnt. Auch darin berührt sich Glykas (p. 440) mit dem angeblichen Metaphrastes (VI, 26), dass beide ausdrücklich hervorheben, die Kreuzigung des Petrus sei um des Simon willen, die Enthauptung des Paulus dagegen um der Frauen willen erfolgt, die durch den Apostel bekehrt, dem Nero den Beischlaf verweigert hätten. Der Letztere beruft sich hierfür auf die früher besprochene Stelle (adv. vituperat. vitae monast. 1, 3), die aber für die oben erwähnte Geschichte wegen der angegebenen Verschiedenheiten nicht als Quelle gedient haben kann. Ausser dem Chrysostomos werden für die Ursachen der Enthauptung des Paulus auch noch der römische Presbyter Gajus, „der römische Bischof Zephyrinus“ und der korinthische Dionysios als Zeugen angeführt (VI, 25), welche der Verfasser des Marty-

Digitized by Google

riums zugleich als Gewährsmänner für die Angabe bezeichnet, dass Paulus und Petrus gleichzeitig gemartert worden seien, obwol er selbst nach anderweiten Berichten den Paulus volle fünf Jahre nach der Kreuzigung des Petrus enthauptet werden lässt (VI, 27 p. 423). Die Zusammenstellung der Namen beweist, dass hier lediglich die Kirchengeschichte des Eusebios (h. e. II, 25) benutzt ist: Bischof Zephyrinus aber ist zu der Ehre, unter den Zeugen des Verfassers zu figuriren, lediglich dadurch gekommen, dass Eusebios a. a. O. den Gajus als einen Zeitgenossen Zephyrins bezeichnet, ein Umstand, welcher freilich katholische Gelehrte (vgl. Baronius annal. ad ann. 69 nr. 2. 4) nicht gehindert hat, nach dem Vorgange des Martyrologen sich für das gleichzeitige Martyrium der beiden Apostel in Rom auf die Antorität dieses Bischofs zu berufen. Vorsichtiger ist hier Glykas gewesen, welcher (p. 437 sq.) zuerst der Angabe einiger Historiker gedenkt, nach welcher der Tod des Petrus und Paulus zwar an demselben Monatstage, aber in verschiedenen Jahren erfolgt sei, darnach aber für ihre gleichzeitige Hinrichtung sich ausdrücklich auf Eusebios und die von diesen genannten Gewährsmänner Tertullian, Gajus und Dionysios von Korinth beruft, ohne dabei den Zephyrin mit den Genannten in eine Reihe zu stellen.

Digitized by Google

Nachträge.

Zu S. 92 Z. 3. Gutschmid macht mich aufmerksam auf das eigenthümliche Seitenstück zur Sage von Simons Himmelfahrt, welches in der wunderbaren Geschichte von Schah Cavus bei Firdusi (bei Görres Heldenbuch von Iran I. S. 210 ff.) vorliegt. Von Hochmuth geblendet, will Cavus zum Himmel steigen. Auf einem von gezähmten Adlern getragenen Sessel von Aloëholz fährt Cavus empor, bis die Flugkraft der Thiere erlahmt und das Fuhrwerk zu Boden stürzt. Doch kommt der Schah nicht wie Simon ums Leben, sondern geräth nur in einen hilflosen Zustand, und bereut seinen Uebermuth. Die Sage war wie wir bei Firdusi S. 212 angemerkt finden, in sehr verschiedenen Gestalten verbreitet. Wir begegnen ihr noch einmal im Alexander-Roman, wo jener Schah Ochos genannt wird (Pseudo-Kallisthenes ed. Carl Müller Buch III, c. 21 p. 160 nach dem Texte des Codex C). Wie Gutschmid vermuthet, sind die Namen Cavus d. h. eigentlich König, ʿUs und Ochos ursprünglich identisch. Auch die Sage vom Adlerfuhrwerk finden wir wieder in der Erzählung von dem zwischen Himmel und Erde schwebenden Palaste, den der weise Heykar in Tausend und Einer Nacht zu bauen verheisst: von Adlern getragen erheben sich auf Heykars Geheiss zwei Knaben in die Lüfte, und rufen von der Höhe herab den Handwerkern des Königs zu, ihnen Steine, Kalk und Mörtel herbeizuschaffen (Nacht 561—568 Band XIII S. 86 der Habicht'schen Uebersetzung). Dasselbe Gaukelstück wird auch noch in der wunderbaren Lebensgeschichte des Aesopus berichtet (Maximus Planudes Aesopi fabulatoris vita p. 53 der lateinischen Ausgaben des Aesop, Madrid 1802).

Zu S. 99 Z. 3. Der gelehrte Recensent meiner Chronologie der römischen Bischöfe in dem Bonner Theologischen Literaturblatt (1871 Nr. 12), Peters in Luxemburg, dem ich übrigens für seine eingehende Beurtheilung zu aufrichtigem

Digitized by Google

Danke verpflichtet bin, sucht die Geschichtlichkeit der Tradition von der ursprünglichen Beisetzung der Gebeine des Petrus auf dem Vaticane zu retten. Aber er kann das entgegenstehende Zeugniss des liberianischen Kalendariums: III. Kal. Jul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons., nur dadurch beseitigen, dass er gerade die entscheidenden Worte Tusco et Basso cons. für einen späteren Zusatz erklärt. Die Erwägung, dass Valerian den Christen den Besuch der Friedhöfe verboten habe, eine Beisetzung der heiligen Reliquien also an einem damals einem heidnischen Ueberfalle besonders ausgesetzten Orte sehr unglaubhaft sei, kann unmöglich dieses älteste, über das Grabmal des Petrus uns überlieferte Zeugniss verdächtigen. Wenn auch eine spätere Zeit durch eine von der römischen Obrigkeit angeordnete Verfolgung vor allem die heiligen Gebeine bedroht meinte, so hat doch Kaiser Valerian schwerlich Krieg mit den Todten geführt, gesetzt auch, die Katakomben St. Sebastians wären in demselben Grade, wie die vornehmsten Begräbnisstätten jener Zeit, die Cömeterien des Prätextatus und des Kallist, von heidnischen Ueberfällen — die natürlich den Lebenden galten — bedroht gewesen. Wenn aber Peters zunächst die Möglichkeit offen erhält, dass die in den Katakomben beigesetzten Gebeine vorher auf dem Vaticane geruht hätten, so weiss wenigstens das älteste Zeugniss hiervon lediglich nichts; und wenn derselbe Recensent bald nachher für die Zeit Valerians noch eher eine Translation aus den Katakomben auf den Vatican, als eine vom Vatican in die Katakomben wahrscheinlich findet, so wird hierdurch die wirkliche Sachlage künstlich verschoben. Unser Text redet nicht von einer Uebertragung der Gebeine vom Vatican, sondern nur von einer Beisetzung in den Katakomben, und bezeugt, dass zur Zeit seines Verfassens (354), also fast hundert Jahre nach dem angegebenen Consulat (258), die Gebeine des Petrus noch immer an derselben Stätte verehrt wurden. An eine provisorische, nur durch augenblickliche Noth veranlasste Beisetzung unter den Consuln Tuscus und Bassus, mit einem Worte an eine eigentliche Translation, ist also nach jenem Zeugnisse überhaupt nicht zu denken,

Digitized by Google

und auch ich habe ebensowenig von einer solchen gesprochen, wie es mir in den Sinn kommen konnte, die Zeitbestimmung des alten Märtyrerkalenders durch das Zugeständniss in Zweifel zu ziehen, dass die unter Xystus II. 258 in den Katakomben beigesetzten Gebeine möglicherweise schon etwas früher zum Vorschein gekommen sein mögen. Die Notiz des liberianischen Märtyrerkalenders ist aber nun einmal die älteste Kunde, die überhaupt über eine Beisetzung der Gebeine des Petrus auf uns gekommen ist. Soll aber die hier gemeldete Beisetzung in den Katakomben zur Zeit des Kaisers Valerian, wie Peters behauptet, eine geschichtliche Unmöglichkeit sein, so sieht man nicht ein, warum eine Translation oder Rückbeförderung nach dem Vatican damals glaubhafter sein soll, wenn anders sich auf letzterem, wie Peters schon für die ältesten Zeiten der römischen Kirche voraussetzt, jene corpora sanctorum bestattet fanden, unter denen der felicianische Katalog den Bischof Cornelius auch die Gebeine des Petrus begraben lässt. Indessen soll die Existenz jener vaticanischen Papstgruft für die Zeiten vor Damasus überhaupt erst noch erwiesen werden. Wie schlecht es mit der Glaubwürdigkeit jener von Peters bevorzugten Notiz des Felicianus in der vita des Cornelius steht, bezeugt Peters selbst, wenn er dieselbe doch ebenfalls, soweit sie die Bestattuug des Paulus betrifft, also zur vollen Hälfte preisgeben muss. Zu der Zeit freilich, als das felicianische Papstbuch geschrieben wurde (530), erklärt sich die Nachricht von einer Beisetzung des Petrus auf dem Vatican inter corpora sanctorum leicht genug. Denn damals wurden, vielleicht schon ein Jahrhundert lang, an dieser Stätte auch die Gräber der älteren Päpste gezeigt. Nun kann aber erst die nach Mitte des 4. Jahrhunderts (nach 354) erfolgte Bestattung des Petrus selbst auf dem Vatican den Anlass gegeben haben, auch die Leiber seiner nächsten Nachfolger, von deren Gräbern die ältere Tradition nun einmal nichts weiss, an derselben Stätte zu suchen und — zu finden. Dem Verfasser des Papstbuchs war dieser Sachverhalt schon nicht mehr bekannt; er lässt also ganz naiv den Apostelfürsten inter corpora sanctorum in der vaticanischen Papstgruft bestattet werden. Ist aber die erste

Digitized by Google

Beisetzung der Gebeine des Petrus, von welcher die beglaubigte Geschichte überhaupt etwas weiss, die Beisetzung in den Katakomben durch Xystus II. (258), so bleibt es dabei, dass sie nicht wenige Jahre vorher, wie das Buch der Päpste erzählt, aus den Katakomben auf den Vatican übertragen sein können, sei es nun, dass diese Uebertragung damals zum ersten Male erfolgt wäre, oder dass wie das Papstbuch nach anderweiten Angaben (in der vita des Petrus, des Anaclet u. s. w.) voraussetzt, nur eine Rückübertragung nach der vermeintlich ursprünglichen Grabstätte stattgefunden hätte.

Einen weiteren Beweis für die Existenz der alten Papstgruft auf dem Vatican, in welcher Petrus wenigstens schon zur Zeit der Bischöfe Zephyrin und Kallistus geruht habe, weiss Peters einer Angabe des Kaiserhistorikers Lampridius zu entlocken, die er mit der bekannten Notiz des römischen Presbyters Gajus über die *τροπαῖα* des Petrus und Paulus combinirt. Aber was die letztere betrifft, so halte ich einfach fest, dass Gajus von den Marterstätten, nicht von den Grabstätten spricht; Lampridius aber weiss freilich in der vita Heliogabals (c. 23) von der Zerstörung von Grabstätten zu erzählen, die dem Bau (oder vielmehr der Erweiterung) des vaticanischen Circus unter diesem Kaiser im Wege standen; aber dass diese Grabstätten christliche waren, ist mit keiner Silbe gesagt, auch durch Combination mit der c. 3 berichteten Aufstellung christlicher Heiligthümer in dem neuen Pantheon auf dem Palatin ganz gewiss nicht zu erhärten; noch weniger aber ist an jener Stelle von den Gräbern des Petrus und anderer christlicher Heiliger die Rede. Was Peters also von einer damals durch den Bischof Kallistus erfolgten Translation der Gebeine des Petrus vom Vatican nach den Katakomben erzählt, angeblich um dieses Heiligthum vor Zerstörung oder Entweihung zu retten, beruht schlechterdings auf keinem geschichtlichen Zeugnisse, sondern lediglich auf einer in allen ihren Theilen haltlosen Combination. Erst nachdem Constantin der Grosse an der von der Tradition bezeichneten Marterstätte auf dem Vatican die alte Peterskirche erbaut, wurden (nach 354) die heiligen Gebeine aus den Katakomben dahin übertragen. Zur Zeit des Damasus

Digitized by Google

war die alte Grabstätte schon leer, und nachmals erst kam die Sage auf, dass der Apostelfürst dort wo sein Kreuz gestanden, gleich Anfangs seine Ruhestätte gefunden habe. Also erst seit jener Uebertragung, bald nach Mitte des 4. Jahrhunderts, galt der Vatican als Grabstätte des Petrus, denn seitdem zeigte man ja dort den heiligen Leichnam. Die Meinung aber, dass der Apostel von Anfang an, oder doch sehr bald nach seinem Martertode, auf dem Vatican bestattet gewesen sei, kann sich erst seit Anfang des 5. Jahrhunderts gebildet haben. Hierdurch erledigt sich der angebliche Widerspruch, in den ich mich nach Peters durch diese beiden Zeitangaben verwickelt haben soll.

Schliesslich erwähne ich noch, dass ein anderer katholischer Beurtheiler meiner Chronologie im neuesten Jahrgange der theologischen Quartalschrift, Kraus in Pfalzel, meine Resultate unter Berufung auf die Ergebnisse der römischen Ausgrabungen zu erschüttern meint. Aber von ähnlichen Entdeckungen auf dem Vatican wie in der Papstgruft des Kallistus an der appischen Strasse ist mir nicht das Geringste bekannt, und ich warte es einfach ab, ob wirklich die stummen Zeugen unter der Erde, die Kraus so zuversichtlich gegen mich anruft, die kritischen Einwürfe Lügen strafen.

Berichtigungen.

S. 7 Anm. Z. 16 v. u. statt Simon lies Petrus.
S. 9. Z. 21 v. o. statt den lies dem.
S. 13 Anm. Z. 2 v. u. statt die lies der.
S. 14 Z. 15 v. o. statt nach lies noch.
S. 14 Z. 23 v. o. statt γραφεῖσα lies γραφεῖσαι.
S. 15 Z. 1 v. o. statt den lies der.
S. 16 Z. Z. 12 v. u. statt dem lies den.

Druck von Schmidt & Klaunig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 (617) 495-2413

CANCELLED
WIDENER
JAN 31 1999

Digitized by Google



Digitized by Google